

Digitized by the Internet Archive
in 2024

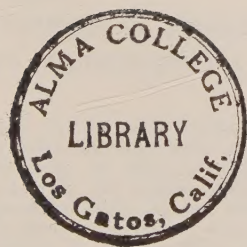
SAPIENZA

RIVISTA DI FILOSOFIA E DI TEOLOGIA

S A P I E N Z A

RIVISTA DI FILOSOFIA E DI TEOLOGIA

VOL. XIV - 1961



AMMINISTRAZIONE : VIA TORINO 153 - ROMA

DIREZIONE: S. DOMENICO MAGGIORE - NAPOLI

56008

v. 14
1961



LE SCIENZE DELLO SPIRITO E LA FILOSOFIA COME SCIENZA RIGOROSA

1. - *Valori e limiti delle scienze filosofiche e matematiche.*

La nostra civiltà, o meglio quel settore di essa che meriterebbe il nome di civiltà del rotocalco, esalta spesso la scienza non vedendo in essa se non uno strumento efficace dell'imperante edonismo e della volontà di potenza. La scienza medica pervenuta persino al trapianto di organi, riesce a prolungare la durata media della vita umana, alimentando le illusioni faustiane della folla; le scienze meccaniche hanno creato la radio e la televisione; la fisica atomica ha portato alla creazione dello Sputnik e del Lunik; la cibernetica crea le calcolatrici elettroniche. Pochi ricordano le legioni di ricercatori disinteressati, la cui sola ambizione era la conoscenza pura e il suo progresso; eppure senza questi asceti del pensiero scientifico, la meravigliosa fioritura di scoperte, di invenzioni e di applicazioni che caratterizza la storia della scienza negli ultimi due secoli, non sarebbe stata possibile. Il volgo onora Marconi, ma ignora Hertz e Righi, ignora i laboratori di fortuna di Pasteur e dei coniugi Curie.

Nella fantasia dei dilettanti la scienza, spesso confusa con la tecnica, assurge a nuova taumaturgia (1).

(1) Mentre i giornali davano notizia della bimba giapponese nata priva di materia cerebrale per effetto delle radiazioni atomiche, subite dai genitori al tempo dello scoppio delle prime bombe atomiche, in Italia i profeti della tecnica annunciavano un'ennesima palingenesi dell'umanità, un nuovo Eden, in cui gli uomini vivranno felici e contenti, eguagliati e pacificati dalla tecnica. Anche a prescindere dal carattere così evidentemente utopistico di questa concezione, essa non sa promettere agli uomini se non un livellamento, un grigiore in cui sarebbero sommersi i valori della personalità umana, liberata dalla fatica di pensare e dal peso della responsabilità, ma ridotta al meccanismo di un robot.

In realtà la tecnica è indifferente ai fini morali dell'umanità (ivi compresa la felicità), in quanto può essere usata pro e contro di essi. Anzi la corsa indiscriminata e forsennata al progresso tecnico, dissociato da un adeguato progresso morale, può essere fomita di più aspri e frequenti conflitti tra gli individui e i popoli: ci sarà sempre qualcuno che avrà un'automobile più veloce, come ci sarà sempre uno stato che avrà i missili più potenti e minaccerà di usarli. In ogni caso, converrà ricordare che la tecnica non è la scienza, ancorchè ne dipenda.

Lo scienziato probo ed austero ha coscienza dei limiti della scienza, avendone percorso tutta l'orbita, essendosi spinto fino agli estremi orizzonti, quali si delineano in ogni momento storico; si tratta certamente non d'immobili confini, ma di limiti elastici e dinamici, destinati a spostarsi sempre più avanti. La soluzione di vecchi problemi ne fa scaturire dei nuovi; man mano che gli orizzonti si slargano, si profilano altre vette da conquistare. Tuttavia l'evoluzione incessante della scienza non ne altera le caratteristiche essenziali. I fisici nucleari, hanno da gran tempo superato i problemi specifici della fisica galileiana e newtoniana, ma la *forma mentis* dello scienziato non è mutata, come non è cambiato il significato fondamentale della scienza, pur essendosi estesa e complicata enormemente la sua sfera d'indagine e di relazioni. La microfisica non è meno fisica di quella galileiana e newtoniana, che è tra le sue necessarie condizioni storiche.

Riconoscere il significato essenziale della scienza e i suoi limiti ideali non è una questione oziosa, ma un problema logico e metodologico ineludibile, che obbedisce anzitutto ad un'esigenza di chiarezza logica e condiziona una feconda ed armonica collaborazione delle scienze. Un'orchestra è efficiente e ben affiatata, non quando i singoli orchestrali mirano a sopraffarsi a vicenda, ma quando suonano ciascuno il proprio strumento col necessario impegno e nei limiti assegnati dalla partitura.

Nella ricognizione dei propri limiti scienza e filosofia non si possono concepire come vicini litigiosi, che mirano a spostare di soppiatto i paletti di confine, ma come collaboratori che si accingono ad un compito convergente, nella gradualità di un processo che ha fasi distinte, ma non separate, né insieme confuse. Se il pensiero non fosse in grado di distinguere, senza separare, e di unificare senza confondere, sarebbe ancora in fase presocratica.

Forse la crisi della scienza dipende dal fatto che mentre si estendono i suoi confini, si dimentica il suo significato e si rinuncia al suo valore conoscitivo, nell'ambito e nelle sfere d'indagine che le sono riservati.

Il problema del valore conoscitivo della scienza è anch'esso un problema che conserva ancor oggi tutta la sua importanza e tutta la sua attualità; nè può essere sostituito dall'altro problema sul valore della scienza per la vita umana. L'uno è la necessaria premessa dell'altro: la scienza non avrebbe alcun valore per la vita,

se non avesse alcun valore conoscitivo. Alla vita serve ciò che noi sappiamo, non ciò che noi non conosciamo.

Nonostante i criteri pratici, praticistici o prammatistici che invadono sempre più il campo della scienza o piuttosto dell'interpretazione del suo significato e della sua potenza, dobbiamo ribadire il valore conoscitivo della scienza, nell'autenticità e nella legittimità della sua orbita specifica. La scienza non è negli strumenti e nei laboratori di cui si serve, nelle operazioni manuali che gli scienziati compiono per preparare le loro esperienze e predisporre l'ambiente, per organizzare il loro lavoro individuale e collettivo, ma nel loro pensiero che istituisce rapporti, formula ipotesi, deduce, riepiloga dati per trarne alcune conclusioni più o meno generali e costanti, ancorchè non universali, nel senso pregnante e specificamente filosofico del termine (2).

Ma se la scienza conosce, non conosce tutto: non solo le sfuggono ancora molti aspetti, molte forze della natura, ma quando si spinge fino ai limiti estremi del conoscibile si trova dinanzi a problemi di fronte ai quali è ancora attuale l'onesta conclusione del Du Bois-Reymond: *Ignoramus et ignorabimus*. Il che rende per lo meno legittimo un dubbio: tutto ciò che sfugge ai metodi ed alle tecniche più raffinate delle scienze fisiche e sperimentali è senz'altro inconoscibile? L'uomo ha toccato i confini della conoscibilità, quando si è spinto fino ai limiti del conoscere scientifico? Deve rinunciare a cercare altri possibili mezzi di conoscenza e d'indagine che non siano quelli delle scienze matematiche o sperimentali?

Se così fosse, l'uomo che si era creduto così ricco, sommando insieme tutti i risultati ottenuti nel corso dei secoli dalle scienze matematiche, fisiche, biologiche ecc., si ritroverebbe ad un certo punto nella più squallida miseria, perchè ignorerebbe tutto o quasi tutto di sé stesso, del significato e del fine della sua vita, ignorerebbe il suo destino al di fuori del breve tratto di tempo, che lo conduce dalla culla alla bara. La scienza non potrebbe essergli garante né della durata né della sicurezza della sua vita perchè, nonostante gli immensi progressi delle scienze mediche e biologiche, si muore tuttora a tutte le età; nonostante tutti i progressi

(2) Per più ampie considerazioni sull'argomento rimando al mio studio « Operatività intellettuale del conoscere » in *Rassegna di Scienze Filosofiche*, VII, 1954, n. 1 ora ristampato nel volume « Meditazioni critiche », Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1960, pp. 95-110.

delle scienze geologiche, della sismologia, della idrografia ecc. si muore ancora sulla terra per cataclismi naturali, terremoti, alluvioni ecc.; nonostante i progressi della sociologia, di tanto in tanto esplodono crisi sociali e politiche e conflagrazioni mondiali, come le guerre.

Anche la psicologia, la psicopatologia e la psichiatria hanno fatto passi da gigante, ma ciò non impedisce che la follia, le psicosi e le nevrosi siano tra i fenomeni patologici più diffusi. La criminalità non ha cessato dal suo canto di flagellare la società, nonostante i progressi dell'antropologia e della criminologia, anzi si è maggiormente diffusa tra i giovanissimi. Tutto ciò — sia ben chiaro — si osserva non già per preparare l'animo a ricevere qualche ricetta miracolistica o qualche formula destinata a risolvere tutti i problemi che la scienza ha lasciato insoluti, ma solo per rilevare i suoi limiti che vengono tanto spesso dimenticati, nell'euforia di qualche scoperta o nella retorica giornalistica che l'esalta di là da ogni limite di serietà e di prudenza.

Noi vogliamo solamente dire che fuori dell'ambito delle scienze matematiche, fisiche, sperimentali ci sono sfere d'indagine e serie di problemi, che nessuna scienza matematica o sperimentale è in grado di affrontare, non avendo in sé le condizioni e gli strumenti logici capaci di procedere ad una rilevazione di dati e di costanti, se non di leggi, di cui si alimentano problematiche diverse da quelle che sono alla base delle scienze matematiche e naturali. Sappiamo bene che il neopositivismo dichiara privi di senso i problemi che non sa tradurre in linguaggio matematico o li abbandona al non precisato dominio della poesia o della fede; ma siffatto atteggiamento è smentito e invalidato dalla storia della cultura e della scienza stessa, nonchè dalle esigenze della coscienza umana e dai dati rilevabili anche dallo scienziato, quando non si chiude nella sua scienza come in una torre d'avorio, priva di porte e di finestre sul mondo, che è assai più vasto e complesso di quel settore di realtà che la scienza può approssimativamente ricostruire e rappresentare nelle sue formule. Il pensiero, che costruisce la scienza, non appare mai in fondo ad una provetta e non risulta accessibile neanche al microscopio elettronico, che pur ci ha svelato la struttura della cellula, con alcuni interessanti particolari, finora ignoti.

La storia della civiltà mostra gli uomini impegnati in ogni tempo in problemi irriducibili a quelli della scienza e da questa

più vasta problematica umana la scienza stessa ha ricevuto spesso impulsi e sollecitazioni diverse.

Quando avessimo moltiplicato il numero dei fenomeni che siamo in grado di ricostruire e di ricondurre a leggi più o meno costanti, la nostra conoscenza ne sarebbe indubbiamente ampliata, ma non fino al punto di soddisfare compiutamente ogni aspirazione, non solo perchè il limite di ogni singola scienza a un certo punto risorgerebbe, per quanto spostato più innanzi, ma perchè la scienza stessa e la vita farebbero incessantemente scaturire da sè altri problemi. La scienza si fa problema a sè stessa, problema delle sue condizioni e dei suoi limiti, problema di una sintesi del sapere umano, che non può essere ridotto all'unificazione esteriore dei risultati più notevoli ordinati in un dizionario o in una enciclopedia. Né si può pensare ad un'unica metodologia scientifica, che possa servire indifferentemente al matematico ed al biologo, perchè i rispettivi campi d'indagine divergono profondamente.

Ma di là dalla matematica, di là dalla biologia, abbiamo l'infinita gamma di fenomeni, di fatti, di manifestazioni che sono peculiari della vita umana individuale e collettiva, che nessuno saprebbe tradurre in formule matematiche o chimiche. Rimane, dunque, il grande problema del senso della vita e della storia umana. La poesia illumina potentemente i problemi della vita, ma non li risolve in guisa che l'intelligenza umana se ne possa appagare, anche di là dai limiti della commozione estetica. Quando l'eco di una lirica o di una musica è svanita, dopo tanta ricchezza fantastica ed emotiva, suscitata dalla potenza evocativa e suggestiva dell'arte, noi ci ritroviamo a contatto con la prosa quotidiana, con le nostre miserie, coi nostri dubbi, coi nostri problemi.

La fede nel senso banale dell'espressione non indaga e se una dottrina teologica e filosofica non la convalida rischia di naufragare nel sentimentalismo data la corritività oggi particolarmente frequente a dar nome e carattere di fede a qualsiasi opinione o tesi, politica, sociale ecc., alla quale si attribuisca una soggettiva importanza. Non ogni credenza merita, invece, il nome di fede ed il problema se ci sia una fede, in un certo senso privilegiata, che si distacca da ogni sentimento umano e da ogni umana illusione, ha a sua volta bisogno di un'indagine (3).

(3) S. Tommaso accuratamente distingue la fede, nel senso eminente dell'espressione, dall'opinione come dalla scienza: « nam de ratione opinionis est cum accipiat unum cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam inhaesionem; de ra-

La storia, la vita politica e sociale dell'umanità pullulano di problemi, che non si possono risolvere con formule matematiche, fisiche o chimiche e se qualcuno ha tentato di farlo, nell'euforia positivistica del secolo scorso, ha naufragato sui banchi dell'utopia, dissimulati dalle brume di una pseudoscienza, tanto più lontana dalla realtà quanto più sollecita di avvicinarsi ad essa.

Da quanto finora si è discusso emerge chiaramente un continente nell'universo della scienza, inconfondibile con quelli più consueti alle ricognizioni scientifiche, e che possiamo riservare alle scienze dello spirito. L'espressione non è nuova perché risale per lo meno a Hume e parve destinata a particolare fortuna sullo scorcio del secolo scorso e al principio del nostro, quando si andò delineando una prima reazione al positivismo, che aveva irretito nei suoi schemi angusti anche l'arte, la storia, l'etica individuale e sociale. La seconda ondata idealistica sommerse nell'unità dello spirito universale immanente ogni ragione di distinzione, negò senz'altro il valore delle scienze naturali, avvilito sul piano di pseudoconcetti elaborati per ragioni di economia mentale e di orientamento pratico.

Noi possiamo oggi riconsiderare con occhio più sereno quelle vecchie polemiche e cercare di dare alle scienze della natura e dello spirito il posto ed il valore che ad esse competono, senza creare artificiosi antagonismi, nè cadere in sterili negazioni.

Le scienze hanno senza dubbio un valore conoscitivo, altrimenti non si potrebbero e non si dovrebbero chiamare scienze, benché gli elementi operativi siano largamente presenti nel processo complesso e laborioso della ricerca scientifica. Ma nella operatività è presente un'ambivalenza che è necessario chiarire: c'è un'operatività pratica o prammatica ed un'operatività intellettuale; entrambe si riscontrano nella scienza intesa nella concretezza dei suoi momenti. L'operatività pratica vera e propria spetta in particolare alla preparazione della ricerca scientifica, l'operatività prammatica, che dipende da un'intuizione o da un'ipotesi,

tionem vero scientiae est quod habet firmam inhaesionem cum visione intellectiva » la IIae, q. LXVII, a. 3. Cfr. anche *De Veritate*, q. XIV, a. II, dove S. Tommaso distingue la fede nel senso eminentemente religioso dell'espressione « a fide communiter accepta secundum quam credere dicimur id quod vehementer opinamur, scilicet vel testimonio alicuius hominis ».

Che in anime benenate e ben disposte alla speculazione la fede nel senso eminentemente religioso del termine possa diventare fermento di altissime ricerche senza pregiudizio dell'intrinseca verità di esse abbiamo dimostrato nel cit. vol. *Il valore della Storia*, pp. 204-270.

al momento euristico, mentre l'operatività intellettuale, presente in tutti i momenti del processo dell'indagine, è particolarmente attiva nella fase conclusiva, a cui spetta vagliare e raccogliere i risultati validi. L'operatività intellettuale è sinonimo del pensiero che istituisce la ricerca, la controlla in tutti i suoi momenti e ne trae le conclusioni. Ma di questo stesso pensiero critico vi sono altre forme ed altre espressioni, non legate alle condizioni ed alla particolare metodologia delle scienze fisiche e matematiche, ma soggette a condizioni diverse, in relazione alle quali elaborano proprie metodologie. L'infinita gamma dei problemi insolubili coi metodi sperimentali e matematici, dà origine alle scienze filologiche, storiche, filosofiche, teologiche. Sono queste le scienze dello spirito, espressione e concetto assai più vasti, dunque, di quanto non si creda. Possiamo ben dubitare oggi che la loro differenziazione e caratterizzazione si fondi sulla distinzione tra scienze idiografiche e scienze nomotetiche, perché, come osservò il Dilthey al Windelband, le scienze nella loro concretezza sono a volta a volta idiografiche e nomotetiche. Ma si può dire dall'altro canto che la differenza tra le scienze della natura e le scienze dello spirito sia solo una differenza di metodo e non di contenuto. In realtà questa differenziazione che vorrebbe essere più sottile e, per così dire, aristocratica elude problemi molto importanti e non giustifica esaurientemente se stessa, perchè una differenza di metodo sarebbe inconcepibile senza una differenza di contenuto. Infine l'*Erlebnis*, su cui il Dilthey incentrava le scienze dello spirito, conserva, pur soddisfacendo una giusta esigenza, alcunchè di misterioso e di romantico, su cui è difficile costruire la scienza. L'esperienza vissuta, nel senso più lato dell'espressione, è il terreno da cui pullulano tutti i problemi e su cui si costruiscono tutte le scienze. L'esperienza vissuta è a sua volta permeata di pensiero, il quale non si accende posteriormente su di essa, ma se mai si viene via via depurando e affrancando da scorie molteplici fino ad acquistare una maggiore potenza di penetrazione e di sintesi. La teoria dell'*Erlebnis* svolse una importante funzione storica, contrastando la pretesa positivista di trattare la realtà spirituale, storica, umana, nel senso più pregnante ed eminente dell'espressione, alla stregua dei fenomeni fisici e dei processi naturali.

L'intendere e il comprendere non si aggiungono esteriormente o posteriormente all'esperienza vissuta, ma ne fanno parte, prima

rudimentalmente, poi, via via che il pensiero s'incammina per il sentiero della scienza, in forma più dispiegata e matura fino ad abbracciare quasi dall'alto l'esperienza immediata, la scienza nata per interpretarla ed il pensiero stesso che l'interpreta. L'*esprit de finesse* è l'organo più appropriato delle scienze dello spirito, ma non è nulla di misterioso e di esoterico: è l'intelligenza pronta ed aperta al reale, non irrigidita dall'*esprit géométrique*, ma potenziata dallo spirito critico, su cui si regge e a cui si sorregge ogni scienza nel suo laborioso processo d'indagine.

2. *La filosofia come scienza rigorosa nel tentativo di E. Husserl e nelle esigenze del pensiero critico.*

Tracciato l'ideale perimetro delle scienze dello spirito, che vengono ad integrare il complesso edificio dello scibile, ci occuperemo della filosofia, lasciando ad altri il compito di approfondire il solco, per ciò che riguarda le altre scienze ed essendoci occupati a varie riprese della storia e dell'arte.

E' possibile costruire la filosofia come una scienza rigorosa? E in qual modo? Questi quesiti si pose Edmondo Husserl in una operetta spesso citata, ma in realtà poco studiata, mentre nell'ultima fase del suo pensiero ritenne il suo problema di un tempo come un sogno già sognato, e pertanto tramontato (4). Non indugiamo qui sui fattori personali e storici di questa delusione husserliana, sui quali probabilmente ci fermeremo in altra sede. Rileviamo, però, che il problema posto da Husserl rimane e si è sempre fatto più urgente.

In *Philosophie als strenge Wissenschaft* Husserl afferma coraggiosamente che, se tutte le altre scienze, comprese le scienze esatte, sono incomplete per l'orizzonte infinito dei problemi non risolti e per i molteplici difetti presenti nel contenuto già sviluppato ed elaborato, la filosofia non ha ancora compiuto il suo esordio come scienza. Tutto è controverso in filosofia: ogni presa di posizione è in funzione di una convinzione particolare, dell'interpretazione di una scuola, di un punto di vista.

Il potente impulso a trasformarsi in una scienza rigorosa, che la filosofia ricevette dai grandi sistemi dei secoli XVII e XVIII fino a Kant, sembra ad Husserl frustrato o deviato dalla filosofia romantica ed hegeliana e compromesso gravemente dal naturali-

(4) Su questa fase, che ha nella *Krisis der europäischen Wissenschaften* l'espressione più matura e significativa, torneremo prossimamente.

smo e dallo storicismo dei suoi tempi. La critica husserliana di questi indirizzi è spesso sottile e profonda. Egli vede chiaramente che il monismo sensualista e l'energetismo giungono fino a naturalizzare la coscienza e le idee e, nonostante ciò, il filosofo naturalista insegna, predica, moralizza, riforma (5).

Lo storicismo, di fronte alle trasformazioni delle opinioni e delle idee, conclude che non abbiamo il diritto di parlare di scienze e di visioni del mondo se non come formazioni storico-culturali e non come unità obiettive di valore. Lo storicismo conduce pertanto ad un estremo soggettivismo scettico. Provare o contraddire le idee sulla base dei fatti è un'assurdità, come voler trarre *ex pumice aquam*, secondo un'espressione kantiana.

L'affermazione incondizionata che ogni filosofia scientifica è una chimera, per la ragione che tutti i tentativi fatti nei secoli trascorsi rendono probabile l'impossibilità interna di una filosofia siffatta, non è falsa soltanto in quanto conclude da alcuni millenni all'avvenire illimitato, ma, secondo Husserl, è falsa come un'assoluta assurdità, come $2 \times 2 = 5$. Se la critica filosofica giunge a trovare qualcosa da confutare con validità obiettiva, ciò avviene perchè vi è la possibilità di provare qualcosa con validità obbiettiva (6). Questa conclusione del Nostro è di indubbia portata, anzi la sua fecondità e necessità sfugge forse allo stesso Husserl.

La *Weltanschauung*, secondo Husserl, non è scienza, ma insegna alla maniera della sapienza: una persona si rivolge ad un'altra persona. La scienza, invece, è impersonale; i suoi collaboratori non hanno bisogno della sapienza, ma di un dono teoretico; il suo contributo incrementa un tesoro di validità eterne, tesoro che deve sbocciare in una benedizione per l'umanità. E questo vale, in elevata misura, anche per la filosofia. La profondità è compito della sapienza; la distinzione concettuale e la chiarezza sono compito della scienza rigorosa.

L'impulso alla filosofia deve sorgere non dalle filosofie del passato, ma dalle cose e dai problemi. La filosofia è, nella sua essenza, la scienza dei veri principi, delle origini, delle radici delle cose. E' necessario che la scienza di ciò che è radicale sia radicale anche nei suoi procedimenti. Questa scienza è fondata, secondo Husserl, sul vero senso dell'intuizione filosofica, sulla presa fenomenologica dell'essenza. La fenomenologia pura considerata come scienza non

(5) *Logos* I, 1910-1911, pp. 294-295.

(6) *Ivi* pp. 323-326.

può essere che uno studio dell'essenza e non uno studio dell'esistenza. Ogni introspezione ed ogni giudizio che si fondano sulla esperienza dell'esistenza cadono fuori del suo quadro. Il particolare nella sua immanenza, l'individuo non è essenza, ma ha una essenza, che si può enunciare di lui con una validità evidente. L'individuo è l'eternamente *ἀνείρον* (7).

Fin qui Husserl, il quale ebbe il merito di rivendicare un'esigenza, svolgendo anch'egli una notevole funzione storica nella duplice critica del naturalismo e dello storicismo. Come egli cercasse con inesausta vena di adempiere il suo programma è ormai ben noto, ma le basi sulle quali egli credeva di poter fondare la filosofia non sono così stabili e sicure come egli pensava.

Anche il suo pensiero, che ha nella polemica contro lo storicismo inattese durezza, risente del particolare momento storico della sua genesi nello stesso tentativo di collocarsi arbitro della contesa tra naturalismo e storicismo. Per quanto la filosofia aspiri ad una validità assoluta, tuttavia anch'essa entro certi limiti paga il suo tributo al tempo ed alla storia, la cui efficacia è innegabile e visibile, per dir così, ancorchè non sia determinante *ad unum*, come lo storicismo pretende. Anche quando la filosofia conquista verità definitive, nel senso che nel loro nucleo sostanziale e profondo saranno sempre valide, comunque possa fluire il corso della storia, tuttavia la formulazione di esse porta sempre l'impronta del tempo e un particolare colorito storico, che non esaurisce, s'intende, il loro valore, ma ha pur sempre la sua importanza. Dall'altra parte noi non possiamo saltare a piè pari la storia, ivi compreso l'attuale momento storico, per raggiungere di colpo un'assolutezza, che non è conciliabile coi limiti dell'uomo. E' ben vero che la filosofia non è la somma, nè il risultato algebrico, nè l'immane punto di confluenza del passato, ma l'indagine filosofica, che si volge ai problemi più ardui e complessi che la mente umana possa proporsi non può fare a meno d'interrogare la storia ed in modo particolare la storia del pensiero, ossia dei tentativi già fatti per raggiungere obiettivi, formalmente identici, con la stessa tensione o con lo stesso atteggiamento spirituale. Questo tributo, che del resto ogni attività umana paga alla storia, non impegna il pensiero a seguire questa o quella direzione storicamente determinata, ma fa parte della metodologia dell'indagine, per chiunque sia consa-

(7) Op. cit., p. 318.

pevole che essa non può sorgere e svilupparsi nel vuoto, al di fuori di ogni collaborazione per un'iniziativa quasi divina del singolo, che presuma di porsi ex abrupto fuori della storia, in una solitudine metafisica che era già l'assurda atmosfera dell'io trascendentale dell'idealismo.

Il filosofo si pone senza dubbio di fronte alla realtà ed ai problemi che ne scaturiscono, ma parte di quella realtà è una realtà storica, nella quale il filosofo stesso è collocato, non già naturalmente come in una prigione, rotolante nel fluire delle cose e priva di qualunque spiraglio sul medesimo, ma come in una dimensione naturale della vita umana, da cui non si può prescindere, per quanto si debba trascenderla.

L'inventario critico del naturalismo e dello storicismo, che caratterizzavano il momento storico, in cui si trovava a vivere Edmund Husserl, obbediva a questa esigenza. Ma la polemica non è necessariamente il superamento ed il trascendimento.

Nella critica husserliana noi troviamo esigenze di un indirizzo contrapposte a quelle dell'altro. Husserl raccoglie, in un certo senso, i risultati delle critiche che l'uno all'altro aveva già rivolto, ma non esce dall'ambito di esse e non assicura alla filosofia un fondamento più saldo.

Le unilateralità e le insufficienze rilevate da Husserl nel naturalismo e nel suo frutto più raffinato, la psicologia naturalistica, più che sperimentale in senso rigoroso, sono, in sostanza, quelle su cui anche lo storicismo del Dilthey, la filosofia dei valori del Windelband e del Rickert e lo spiritualismo francese, da Boutroux a Bergson, avevano richiamato l'attenzione.

Dall'altra parte l'idea della filosofia come scienza rigorosa era fiorita dalla cultura matematica di Husserl e dall'inconsapevole naturalismo che è spesso il residuo del materialismo, quando, spostato dal suo centro naturale, esorbita dalla sfera ben delimitata delle matematiche e pretende di render conto del reale. Della rigidità del matematico, quando si accinge ad estendere al reale i criteri validi nell'ambito della scienza, dà prova Husserl, quando sostiene l'impersonalità della scienza e della filosofia, quando separa la scienza dalla sapienza.

L'arte, la scienza, la filosofia sono sempre conquiste realizzate da una ben armonizzata personalità: i loro risultati hanno una validità non tanto impersonale, quanto piuttosto universale, superpersonale, in quanto mentre sollecitano il riconoscimento delle sin-

gole persone, non sono vincolate al fatto contingente di questo riconoscimento.

La scienza non è la sapienza e tuttavia sussiste tra di esse un rapporto, che lo stesso Husserl implicitamente e parzialmente riconosce quando dice che la scienza aumenta il tesoro di validità eterne, che deve sboccare in una benedizione per l'umanità (8). Il dono teoretico, di cui parla Husserl, è indissociabile dalla sapienza, benchè questa non sempre comprenda quello. Nella filosofia poi scienza e sapienza, benchè distinte e per così dire variamente dosate, sono state sempre congiunte, almeno nelle personalità più rappresentative da Platone a Kant.

Queste considerazioni c'inducono a riesaminare il problema se, in che senso e fino a che punto la filosofia possa essere una scienza rigorosa.

Il rigore della filosofia non può essere quello dell'aritmetica, che opera su fattori quantitativi, mentre la realtà nel complesso significato del termine include anche fattori quantitativi, ma non è tutta riducibile ad essi; benchè astratta attraverso il numero, che ne è in un certo senso la traduzione mentale, la quantità è sempre direttamente o indirettamente riferibile alla realtà fisica e non ad altre realtà, quali il pensiero e lo spirito: il rigore della filosofia non può essere quello delle matematiche, che operano su enti astratti e ideali, ai quali manca la complessità del reale.

La filosofia non può neanche avere il rigore che deriva dalla verificabilità empirica dei risultati delle scienze sperimentali, perchè si occupa di problemi di significato universale, che trascendono l'area della verificabilità empirica, pur senza tuttavia esserne separati. L'esperienza nel più lato significato del termine è pur sempre la matrice di tutti i problemi anche di quelli che non sono risolvibili nè con criteri puramente empirici, nè coi criteri astratti della quantità.

Tuttavia l'esigenza di rigore sui generis resta pur sempre inseparabile dalla filosofia, se dev'essere una scienza e non una *Schwärmerei*, una fantasticheria, un lirismo estetizzante o una ideologia politica, sollecita più di un risultato pratico da conseguire che della verità.

Si deve infatti ribadire anzitutto *in limite quaestionis*, che se la filosofia ha un senso, questo non può ridursi a quello di una

(8) Op. cit., pp. 338-339.

forma di lotta per l'esistenza, perchè questa lotta si combatte in altre arene e con mezzi più idonei che non i discorsi filosofici o i filosofemi: l'utilità si raggiunge per altre vie. La filosofia non serve a nessun obiettivo pratico, individuale o sociale, e chi se ne vale a tal fine, mentre avvilisce la dignità del pensiero filosofico e ne snatura l'essenza e il significato, si serve del mezzo meno adeguato ad un fine, che avrebbe potuto raggiungere più semplicemente e francamente col commercio, con l'industria, con la politica.

La filosofia non è autobiografismo, perchè nell'arte stessa l'autobiografismo è spesso una deviazione e una confessione d'impotenza. Il particolare autobiografico può essere valido strumento di espressione estetica o di ricerca filosofica, quando è pregnante di un valore che supera il dato e la sua individualità per interessare o rappresentare ciò che è, in ogni individuo, universalmente umano.

La filosofia non è neanche espressione di un cieco fideismo, perchè la fede, in quanto tale, ossia nel più generico senso della espressione, non sa, ma crede, non ricerca perchè ha già trovato.

La filosofia è e non può non essere scienza, pur non essendo una scienza empirica e matematica, per le ragioni già dette: come scienza ha un suo rigore, che non è quello delle altre scienze, ma che bisogna identificare e differenziare.

Il rigore della filosofia non può non essere un rigore logico e metodologico. Il rigore logico si presenta soprattutto come intima coerenza: tutto ciò che è incoerente è di diritto, se anche non sempre di fatto, fuori della filosofia; tutto ciò che è assertito senza prove è una tesi indimostrabile o da dimostrare, perciò, in un certo senso, al di là o al di qua della filosofia.

Il principio della coerenza ci riporta al principio di non contraddizione, la cui validità rimane, nonostante tutti gli attacchi e tutte le critiche, come la condizione essenziale del pensiero valido e in grado di dar conto di sè. Nè bisogna temere che il principio di contraddizione irrigidisca il dinamismo del pensiero e del reale: gli aspetti dell'essere e del divenire sono molteplici, ma non sono tutti, in quanto diversi, contraddittori e incompatibili tra loro: l'alterità non è necessariamente contraddizione. Il falso consequenziario, tipo temibile pur nella sua intenzionale innocuità, considera contraddittorio ciò che è solamente diverso o distinto. Dall'altro canto scettici e dialettici si servono surrettiziamente del principio di non contraddizione, che verbalmente rinnegano. Lo

spirito critico (che non è da intendersi in senso strettamente kantiano) non rifiuta alcun problema concernente l'essere, lo spirito, i valori, che sia legittimamente fondato e non rinuncia ad alcuna prova, che sia a sua volta possibile e razionale. Il che significa, tra l'altro, che si elimina un buon numero di *stultae quaestiones*, che ingombrano libri pseudofilosofici e riempiono di controversie la torre di Babele della filosofia contemporanea. Naturalmente un problema autentico può passare per uno pseudoproblema, che la deficiente preparazione dei dialoganti, non coglie o non avverte, e viceversa. Anche sul terreno della logica si svolge il conflitto tra valori e pseudovalori, tra vere e false valutazioni. Ma è tutt'altro che impossibile per chi s'impegna, non solo verbalmente, cercare e trovare criteri di discriminazione: un problema è legittimo in filosofia quando investe non questo o quel reale, questo o quel soggetto, ma la realtà e il pensiero, quando non è frutto d'instabilità psichica, di un innato o acquisito complesso amletico, quando non cade nell'ambito di una singola scienza, ma ha portata e raggio universali, tanto da abbracciare le strutture più profonde dell'essere e della vita umana, i significati universali della conoscenza e i fini dell'attività dello spirito. Su questo terreno, che è quello specifico della filosofia, non può essere respinto alcun quesito, non può essere rifiutato l'esame di qualsiasi istanza o alternativa, comunque diversa dagli orientamenti personali del filosofo.

Le opposte istanze e le possibili alternative dei singoli problemi logici, gnoseologici, metafisici e morali emergono dalla storia del pensiero filosofico e dalla storia dell'umanità, nelle sue diverse branche, ossia dalla vita stessa, in cui siamo bensì impegnati, ma non senza che il pensiero abbia la possibilità di trarsi sia pure un istante a riva per contemplare e valutare il fluire della vita immediata.

Non si può pertanto rifiutare la lezione della storia, anzi i filosofi sono obbligati ad ascoltarla quanto più rari sono i discepoli della grande maestra, la quale non ha colpa se la sua scuola è disertata da tutti gli insofferenti e da tutti i deficienti, ossia da coloro che non vogliono ascoltarla, perchè sospinti dalla febbre delle passioni, che reclamano come che sia un'immediata soddisfazione e corrono come ciechi per le vie della vita, e da coloro che non possono ascoltarla perchè non intendono il suo severo linguaggio.

Lo storicismo ha così esagerato questa esigenza da dissolvere

in essa la possibilità di autonomia del pensiero e dell'azione, che si servono della storia, s'inseriscono liberamente nella storia, ne determinano nuovi orientamenti, senza essere perciò passivamente determinati.

Il fatto come tale non decide intorno al valore, non risolve alcuna questione, e questo dà ragione alla critica husserliana dello storicismo; ma i fatti incarnano valori e disvalori, costituiscono la materia necessaria, il combustibile o se si preferisce il carburante del pensiero, che senza di esso non può che girare a vuoto.

La critica storica, non meno della critica gnoseologica, fa parte integrante del metodo in filosofia (9) e contribuisce ad assicurarne il rigore e la vitalità.

3. *Critica della fenomenologia come scienza rigorosa.*

Se, prima di concludere, vogliamo tornare un istante ad Husserl, vedremo come la sua esigenza della filosofia come scienza rigorosa, opportunamente rivendicata, non fu in realtà soddisfatta dalla sua fenomenologia. La filosofia aspira indubbiamente a verità eterne e necessarie, ma queste non sono pensabili secondo moduli matematici, perchè la loro infinita ricchezza di significato, la loro stessa complessità non garantisce l'immediato assenso relativo ad una verità matematica, intuitiva o dimostrata; l'implicito appello ad una riflessione radicale, la presa di posizione di fronte alla vita, i problemi relativi alla coerenza tra la vita e il pensiero, espongono le verità filosofiche all'eventualità del rifiuto, dell'alterazione o della sofisticazione e quindi alle vicissitudini della psicologia individuale e collettiva, ossia della storia. Non c'è, pertanto, pensiero filosoficamente valido senza un'interna deontologia che si esprime nel rigore metodologico e nello spirito profondo della dottrina.

Le verità filosofiche sono valide e universali di diritto, anche quando non lo siano di fatto, e nessuna statistica e nessun plebiscito potranno essere invocati per avvalorarle logicamente e gnoseologicamente.

Non si può tuttavia dolosamente servirsi del ricorso alla volontà per dissimulare una deficienza logica e gnoseologica della dottrina. Così facevano spesso gli idealisti, da Fichte a Gentile, appellandosi ad un'esoterica interiorità, che i non iniziati ai mi-

(9) Cfr. il nostro vol. « Il valore della storia », III ed., Napoli, 1959, pp. 107-143.

steri idealistici non riuscivano a rintracciare in sè stessi, perchè in realtà non esiste; così accennano a fare anche i fenomenologi. Uno dei più fini interpreti e intenditori di Husserl ritiene che « essere fenomenologo (e, per conseguenza, filosofo) richiede e richiederà sempre un atto di volontà, in virtù del quale la trascendenza che s'impone a noi è eliminata in favore dell'immanenza, che è fonte di ogni essere e di ogni obiettività. L'atto di volontà, da ripetere costantemente, significa un ritorno costante alla fonte, il che è precisamente contrario alla nostra tendenza naturale » (10).

Si raccomanda dunque l'atto di uno pseudoascetismo contro natura. E se la tendenza naturale fosse ben fondata? Se la trascendenza avesse una sua ragion d'essere? Se avesse una radicalità ontologica non eliminabile?

Il problema relativo alla duplice alternativa trascendenza-immanenza è troppo pregnante d'intenso significato teoretico perchè si possa risolverlo con un atto di volontà, che implicherebbe un atto di fede cieca e ingiustificabile.

Noi possiamo ben comprendere — ed abbiamo anzi continuamente inculcato — il ricorso alla volontà, quando si tratta di arginare i fattori molteplici che possono turbare il sereno corso del pensiero, dall'inerzia alla passionalità greve ed accecante: benchè soltanto ai fini immediati della ricerca, la volontà è chiamata ad adempiere un compito che è suo proprio, quello cioè di tenere a freno impulsi fermentanti dalla costituzione psicologica del soggetto individuale e dalle esigenze della vita pratica, in quanto non siano giustificabili razionalmente e compatibili con gli obiettivi della scienza e della conoscenza. Ma un problema eminentemente teoretico non può essere risolto con un atto di volontà, che elimini un'alternativa senza avere esaminato esaurientemente tutte le ragioni pro e contro.

L'*epoché* potrebbe anche interpretarsi come un atto di astrazione, che sarebbe legittimo se provvisorio, mentre nella fenomenologia è definitivo. Il recupero del mondo, promesso spesso da Husserl, in realtà non ha luogo e, se il pensatore lo tenta, riesce così incerto ed ambiguo da essere di fatto nullo o contraddittorio. In filosofia possiamo provvisoriamente porre tra parentesi il mondo e disinteressarci di esso finchè perseguiamo altre ricerche; ma prima o poi il problema del mondo, della sua consistenza ontolo-

(10) Cfr. Q. LAUER, *Introduction alla trad. fr. della Phil. als Strenge Wissenschaft*, Parigi, 1955, p. 33.

gica, del suo significato, entra nel circolo del pensiero filosofico, perchè una soluzione positiva o negativa involge anche per la conoscenza e per la vita dello spirito conseguenze importantissime. Contentarci allora del fenomeno quale si produce nella coscienza sarebbe un volerci chiudere nell'antro platonico, in volontaria clausura. Nè l'esigenza del conoscere concettuale può appagarsi con la riduzione e l'intuizione eidetica. Ammesso che possa esserci un metodo o una tecnica per isolare l'essenza, in guisa che sia di fatto universale ed eterna o comunque tale che tutti gli uomini possano convenire nel riconoscimento della sua evidenza, nessuno potrebbe eliminare il connaturato soggettivismo di questa concezione e salvare dal senso di vuoto e di angoscia, che da essa si sprigiona, in quanto condanna l'uomo, dopo la fatica della riduzione, all'inerte contemplazione di strutture, eternamente radicate nella coscienza e dalle quali è ben lungi dallo scaturire il senso della vita umana. L'intuizione eidetica non va oltre gli eterni binari in cui è contenuta la conoscenza dell'uomo: l'analisi di un atto di percezione o di coscienza mi dà la struttura della percezione, ma non mi dice nulla sul suo contenuto e sul suo valore, che non sia il valore formale dell'aderenza alla struttura eterna della percezione.

L'ultima parola della fenomenologia è la soggettività trascendentale, che secondo il Lauer fonda un idealismo metafisicamente neutro in quanto non idealizza il reale, ma non fa che prendere in considerazione l'ideale, trovando in esso tutto l'essere di cui ha bisogno (11). In realtà la soggettività trascendentale pone dei gravi problemi e sposta, ma non risolve il problema dell'essere. La soggettività trascendentale ha un implicito carattere metafisico, perchè il costituirsi dell'essere in seno alla coscienza ne dipende direttamente. Date le premesse della fenomenologia, il problema veramente radicale non è il costituirsi dell'essere come correlato della coscienza, ma il costituirsi della soggettività trascendentale, che rende possibile il costituirsi dell'essere come correlato della coscienza. Fin quando il concetto di soggettività trascendentale non sarà chiarito e giustificato, tutto l'edificio rimarrà problematico, costruito com'è su una base acriticamente postulata.

Un'ontologia formale quale è concepita da Husserl finisce col

(11) Op. cit., p. 42. Sul problema della soggettività trascendentale si veda il mio saggio « Logica e fenomenologia » nella *Rassegna di Scienze Filosofiche* XI, 1958, n. 2, pp. 161-190, ora ristampato nel vol. *Meditazioni critiche*, Napoli, 1960, pp. 111-139.

diventare una *contradictio in adiecto*, perchè una coerente dottrina dell'essere non può prescindere dal problema se l'essere sia o si riduca semplicemente al pensato o al pensabile; l'ontologia a sua volta, proprio in quanto dottrina dell'essere, non può ridursi ad una catalogazione di forme in cui l'essere è pensato di fatto, senza alcuna fondata garanzia della realtà del contenuto pensato in quelle forme. Il tentativo poi di ridurre questo contenuto alla forma, all'essenza, al pensato in quanto tale sarebbe un tentativo disperato, frutto di una volontà di evasione dalle difficoltà più che della loro effettuale e logica soluzione.

L'essenza formalisticamente concepita della percezione o della conoscenza non ci dice nulla sul valore di verità di un atto di percezione o di conoscenza. Husserl nella *Logica formale e trascendentale* mostra una certa sensibilità al problema della verità, che rimane, però, fatalmente insoluto, perchè per risolverlo è necessario uscire dall'ambiguità dell'husserliana *epoché*. Il problema della verità è indissociabile da quello della realtà, che non si riduce certamente a quella del mondo fisico e naturale, ma neppure a puri possibili o a generiche strutture dei nostri atti mentali.

La fenomenologia si riduce ad un formalismo delle strutture e delle essenze, che lascia impregiudicato il problema del loro significato ultimo, che non può essere se non un significato ontologico. Se si vuole uscire davvero dallo scetticismo e dall'idealismo non si può ridurre la coscienza ad uno schermo su cui si avvicinano fenomeni ed essenze, senza che si sia in grado di affermare se essi incarnano una realtà o vi corrispondano in qualche modo, come che sia. Il tentativo di eludere questo problema, di ridurre l'essere al puro rapporto d'intenzionalità non fa che aggravare il fondamentale agnosticismo della fenomenologia. Non si può ammettere che una concezione filosofica per restare pura debba essere nient'altro che uno studio dell'essenza e nient'affatto uno studio dell'esistenza, come asserisce Husserl (12). L'esistenza come tale, come questo singolo fatto vitale o naturale, può ben essere e rimanere fuori della filosofia, in quanto ricostruzione e interpretazione del reale, ma non già il problema dell'esistenza, che naturalmente ne presuppone la vissuta esperienza.

La fenomenologia frustra più che non soddisfi le esigenze della filosofia come scienza rigorosa. L'essere assoluto della fenomeno-

(12) Cfr. HUSSERL, op. cit. in *Logos* I, p. 318.

logia non solo è vuoto di senso ontologico, ma è relativo all'intenzionalità e alle strutture della coscienza umana, più che mai prigioniera di se stessa, onde la fenomenologia ricade nelle vecchie posizioni dello scetticismo, nei vani tentativi di evasione escogitati dall'idealismo, senza sfuggire a movenze dommatiche. La coincidenza della coscienza trascendentale con la totalità della sua intenzione, ossia col mondo, è una tesi dommaticamente posta che non mi spiega il mondo, nè la coscienza che lo pone o lo conosce in quanto può esprimere un dato di fatto, non costituirne il principio esplicativo: è l'ultima parola della fenomenologia, ottenuta attraverso un intersecarsi di problemi e d'indagini, che descrivono intorno ai problemi di fondo una serie di circoli, senza aver presa su di essi, anzi lasciandoli immutati (13).

Come nell'idealismo postkantiano la libertà riconosciuta inizialmente o programmaticamente allo spirito umano era in realtà sopraffatta dalla necessità immanente allo sviluppo del puro, dell'Assoluto, dell'Idea; così anche nella fenomenologia la libertà, per cui si può riconoscere qualche sollecitudine nello spunto iniziale, che fa germinare dal seno della soggettività trascendentale l'intenzionalità e la costituzione del mondo nella tensione fondamentale tra soggetto ed oggetto, in realtà è poi nel suo concreto irrigidita tra le strutture eterne, in cui si coagula la vita dello spirito, e vincolata all'attuazione di essenze possibili, che non sono per sé reali, ma sono però necessitanti il reale in tutte le sue forme concrete, vere insuperabili dighe contro cui sciaborda invano il labile flusso della storia. L'essenza del reale è il possibile; anche la fenomenologia si riconduce al comune denominatore del possibilismo contemporaneo, il quale vive ed incarna la contraddizione del tentativo di fluidificare il reale e di entificare il possibile.

La soppressione della trascendenza, ritenuta fonte di ogni dubbio, non ci conduce affatto ad una conoscenza certa, come afferma il Lauer (14), ma ci pone di fronte ad altri gravi problemi. La cer-

(13) Op. cit., p. 47.

(14) Un autorevole interprete della filosofia fenomenologica, EUGEN FINK scrive: « Intentionalität ist überhaupt kein « Datum »; sie kann nicht am Modell einer äusseren oder inneren « Gegebenheit » aufgefasst werden, denn sie bildet allererst die Dimension worin sich *Ausseres* und *Inneres* unterscheiden » nel vol. *Problèmes actuelles de la Phénoménologie*, Textes de P. THEVENAZ, H. J. POS, E. FINK ed altri, p. 76. - Questa interpretazione è giusta in sede espositiva, in quanto esprime il punto di vista husserliano, ma non lo è in sede critica. L'intenzionalità husserliana non vuol essere un dato, ma finisce con l'assumere il carattere di un dato, oltre il quale non si può e non si deve andare, in quanto è oggetto di una constatazione ultima, di cui non si dà una giustificazione sufficiente. L'intenzionalità husserliana rivela inoltre la sua indubbia

tezza dell'intenzionalità è troppo povera per costituire la scienza del reale, alla quale il pensiero non può rinunciare. Questa rinuncia è una delle tante maschere dello scetticismo, che, immemore della cautela e dell'antidommatismo, tante volte esibiti, si trasforma in dommatismo risoluto, compiendo la pericolosa operazione della soppressione della trascendenza, senza aver prima mostrato la legittimità e la necessità di essa. L'autentico spirito critico non elude le istanze conoscitive, nè sopprime alcunchè, prima di essersi posto il problema se tutto ciò sia fondato e legittimo. E se la trascendenza non fosse così facilmente eliminabile? Se la eliminazione del dubbio, eliminasse anche ciò per cui la conoscenza ha un senso, se fosse una resa più che una conquista? Se alla pace apparente, derivata dalla liberazione dal dubbio, fosse sacrificata la possibilità della ricerca e della conoscenza? Che cosa infatti conosciamo, conoscendo l'intenzionalità e tutto ciò che vi è implicito? Che cosa conosciamo conoscendo le strutture e le essenze dei fenomeni? Riusciamo con questa conoscenza ad andare oltre i fenomeni stessi o ci chiudiamo in un mondo di duplicati di essi, in una clausura, che è una nuova edizione della caverna platonica?

Questi problemi che la fenomenologia non si pone, ma che deve ben porsi ogni riflessione critica su di essa, non ci consentono di concepire il necessario rigore della filosofia come scienza secondo il modulo husserliano.

4. *Rigore logico e vitalità spirituale della filosofia.*

Caduto il tentativo di costruire la filosofia come si costruiscono le scienze naturali, sperimentali e matematiche, resta però l'esigenza fondamentale che la filosofia sia una scienza e come tale si costituisca, preservandosi fin dai primi passi dalle suggestioni del sentimento, dall'empito delle passioni, dalle effusioni pseudo-

discendenza idealistica, sol che si pensi che anche per l'idealismo, come del resto per l'indistinto di Ardigò, interno ed esterno, soggetto (empirico) ed oggetto si differenziano in seno all'Io puro. In realtà siffatte concezioni cercano di eludere il problema della conoscenza con un'assunzione troppo semplice per essere plausibile. Lo stesso Fink riconferma il carattere idealistico della fenomenologia quando afferma che « die Sache selbst als Thema phänomenologischer Methode ist nicht das Seiende, wie es an sich ist, sondern das Seiende, das wesenhaft Gegenstand d.i. Seiendes für uns ist » (p. 68). Ed il Fink riconosce che il problema ritenuto mal posto dalla fenomenologia, il problema dell'essere puro di un ente e il suo essere oggetto, è il problema più fondamentale di tutti, che va al di là della fenomenologia, la quale arretra dinanzi al pensiero speculativo (ib.). Il citato saggio del Fink è notevole soprattutto per l'aperta nostalgia di una prospettiva speculativa, ossia metafisica e gnoseologica, che tuttavia non riesce a delinearsi chiaramente.

mistiche, dall'illusione di misteriosi contatti col reale, che si compirebbero al di fuori dell'intelligenza, dal lucore di una retorica che si esaurisca nella vuota sonorità delle sue espressioni.

Questa esigenza non può essere soddisfatta, come si è visto, dall'identificazione di alcune essenze, indifferenti all'essere ed all'esistenza, che vorrebbero essere eterne, ma sono poi vuote e ripetono la loro origine, il loro valore e la loro funzione da una soggettività trascendentale, che è la trascrizione idealistica e fenomenologica della radicalità ontologica dell'essere.

La filosofia parla a suo luogo anche di essenze, che per essere tali sono senza dubbio universali ed eterne, ma non si limita a riconoscerle e ad inventariarle nei loro caratteri meramente formali, dissociandole dall'esistenza. La filosofia aspira a verità assolute ed eterne, ma come l'uomo di cui esprime l'interiore travaglio, non può coglierle al di fuori del tempo e della storia, in un'intenzione che avrebbe qualcosa di estatico e di esoterico. Il problema della verità è indissociabile da quello della realtà e non avrebbe senso là dove una realtà non esistesse o fosse irrilevante o irrilevabile, *tamquam non esset*.

Il problema centrale della filosofia rimane pur sempre quello dell'essere, nella complessità del suo significato, nella varietà delle sue strutture, nell'infinita ricchezza della sua estensione e, per così dire, delle sue particolari incarnazioni. Nella sua concreta universalità il problema dell'essere non esclude nulla, ma tutto comprende; non esclude neppure il problema del nulla, che è il *pendant* logico, ma non ontologico dell'essere, il negativo di quel positivo che l'essere incarna e conferma. Entificare il nulla non è una operazione logica, nè gnoseologica, ma un'aberrazione del pensiero, che si smarrisce dietro la sua ombra; porlo in alternativa con l'essere significa entificarlo surrettiziamente, presupporlo come una realtà o per lo meno come una possibilità, mentre il possibile non è se non in funzione del reale. Ricavare il nulla dal drammatizzato rapporto tra l'in-se e il per-sé, oltre al conferire al nulla una realtà, sia pure etica o spirituale, che non gli compete, *per la contraddizione che nol consente*, significa lasciare irrompere nella considerazione filosofica la suggestione disorientante di stati d'animo passionali, che non rivelano né l'essere, né il nulla, ma ne falsano il rapporto e il significato logico; vuol dire irrigidire artificiosamente in una loro pretesa ed assoluta incomunicabilità il piano dell'in-sé e del per-sé, dell'essere cioè e della coscienza.

L'essere si squaderna in forme, gradi, strutture e particolari formazioni e realizzazioni, che costituiscono tutto lo scibile. La ricchezza dell'essere, la vita dell'essere si scorge chiaramente quando l'osserviamo nell'infinita gamma delle sue concrete attuazioni. La filosofia si riserva l'indagine sulle strutture più universali, che costituiscono l'oggetto dell'ontologia, ricerca le cause ed i principi supremi, sia nell'ordine materiale del mondo (cosmologia), sia nella sfera della realtà e dei valori dello spirito (filosofia dello spirito, teologia naturale). La filosofia tende ad articolarsi in una totalità indivisa, ma poliedrica, come l'*analogon* intellettuale della realtà tutta quanta, una e molteplice insieme.

La filosofia non si smarrisce nel possibile, non insegue essenze larvali e disincarnate, non vagheggia esistenze corpose e tuttavia inconsistenti, perché prive di ogni intima essenziale struttura; ma ascolta le voci del reale per penetrarne il significato e giungere ad una visione intellettuale, in cui tutti i piani, i gradi e le forme dell'essere si ricompongono in una ideale unità, pur nella loro distinzione e nel loro ordine.

La filosofia non segue altra legge che quella della coerenza intrinseca e, per quanto si riservi di saggiare a suo tempo, cioè in sede critica e gnoseologica, anche il valore di essa, non può sottrarsi alla sua guida, né può rifiutarla, pena la sua autodistruzione.

Come abbiamo notato anche in altra sede, la filosofia appare travagliata oggi da un'ebbrezza suicida, da un'ansia di autodistruzione. L'ontologia si risolve in una teoria del nulla, la teoria della conoscenza in una confessione, più o meno esplicita d'ignoranza, la estetica in una rinuncia al bello, la morale in un conclamato immoralismo o nell'asserita equivalenza di tutte le morali possibili. La filosofia si distrugge evidentemente come tale, per quanto l'insistenza nello stesso discorso distruttivo denunci una mal celata mancanza di rassegnazione a questa fine violenta, che non vuol essere definitiva, se non rinuncia a sopravvivere. In quest'ultima incoerenza la filosofia, o piuttosto la pseudofilosofia che ne usurpa il nome e la funzione sociale, si consegna ai retori che ne hanno proclamato in ogni tempo la perfetta inutilità e la proterva inconcludenza. La filosofia, in qualche indirizzo di moda, tende senz'altro a trasformarsi in retorica.

Questa evidente sconfitta della filosofia di moda, che si traduce in nullismo e in vacuità teoretica e morale, ne giudica anche il metodo o la mancanza di metodo e ci riporta all'esigenza di as-

sicurare alla filosofia la validità metodologica e la certezza delle conclusioni, nei limiti della conoscenza umana.

Convienne ribadire che il rigore della filosofia non ha carattere matematico, non è dato da calcoli astratti, né da sfoggio di formule complicate, né da verifiche compiute da storte e provette, perché tutto ciò che è oggetto dell'indagine filosofica è imponderabile per definizione. La filosofia si occupa di ciò che la ricerca matematica e sperimentale non possono perseguire coi propri mezzi, occupa di pieno diritto gli spazi lasciati vuoti dalle altre scienze nella sfera vastissima della conoscenza umana. La realtà metafisica, che sfugge alla presa dell'osservazione fisica, la realtà del nostro stesso pensiero, del soggetto pensante, che la psicologia sperimentale presuppone senza poter approfondirla, il mondo dei valori, in cui sono implicite le leggi della vita, della storia e della convivenza degli uomini, ciò che trascende il finito, pur condizionandolo, costituiscono orizzonti di possibilità e di ricerca, che vanno via via slargandosi a misura che la filosofia si avvanzi. Né può ragionevolmente pensarsi che si tratti di miraggi insorgenti nel deserto della ricerca necessariamente limitata a ciò che consta attraverso i sensi. La stessa scienza è documento non solo della realtà del soggetto pensante ed sperimentante, ma anche dei limiti che la scienza incontra continuamente e che si precisano o si ricostituiscono comunque ad ogni suo nuovo successo. Chi si abbandoni al sogno di uno scientismo romantico, immaginando che la scienza possa in avvenire conoscere il pensiero al fondo di un labirinto o di una provetta, trovare il fine della vita umana nella risoluzione di un'equazione a una, a due o a più incognite, nutre la fantasticheria più antiscientifica che si possa concepire, in quanto suppone il trasumanarsi dell'uomo, il dilatarsi della scienza di là dai suoi limiti essenziali e costitutivi, pur rimanendo vincolata alla sua metodologia sperimentale, l'accessibilità dell'incorporeo ai mezzi d'indagine che valgono solo per ciò che è direttamente o indirettamente sensibile. Anche se la scienza si leva a concetti di enti o di forze non visibili e sperimentabili procede però sulla via segnata da fenomeni visibili e sperimentabili. Certo anche la filosofia procede sul filo dell'esperienza e dalla indefinita pluralità di effetti e di fenomeni che costituiscono il mondo umano e la storia per giungere a cause non visibili, benché in un certo senso sperimentabili dai loro effetti. Ma gli elettroni, i protoni, i neutroni, non sono comparabili coi valori e con lo spirito.

Il rigore della ricerca filosofica ha un carattere diverso da quello che caratterizza altre forme di indagine, perché diversi sono i rispettivi oggetti. Né la realtà spirituale e metempirica si risolve in una pluralità di idee, di essenze, di enti, oggetti di speciale intuizione, che possano consentire un'ontologia formale ed una *mathesis universalis*, perché lo spirito e in genere la realtà metafisica hanno carattere meta-matematico, trascendono il calcolo e le formule, come trascendono gli schemi spazio-temporali, in cui s'inquadrano i dati dell'esperienza sensibile.

Una filosofia che procedesse matematicamente sarebbe non meno assurda di una matematica che procedesse filosoficamente, per quanto le due discipline siano feconde di suggestioni l'una per l'altra. Spinoza gettò sul corpo del suo pensiero la veste di un procedimento matematico, che non gli era connaturale e non aveva con esso nessuna intrinseca relazione. Ora le due discipline sono state più volte piegate a reciproche interferenze, senza che nessuna di esse abbia potuto trarre un autentico vantaggio da queste interferenze, che si risolvono in una reciproca neutralizzazione. La matematica giova alla cultura personale del filosofo, come la filosofia alla cultura personale del matematico; ma esse non hanno altro rapporto se non quello generale che stringe tutte le scienze nell'articolata e gerarchica unità del sapere umano.

Il rigore della filosofia va ricercato nello spirito critico che si esercita anzitutto sul mondo di idee, di opinioni, di luoghi comuni, di sentimenti correnti, di passioni dominanti che l'uomo porta con sé e che rinnova continuamente, attingendolo, oltre che dalla sua vita vissuta, dall'ambiente storico e sociale in cui vive. Chi voglia intraprendere la via lunga e laboriosa della consapevolezza di sé deve anzitutto accingersi ad un'opera continuamente rinnovata di bonifica interiore, di filtro delle idee correnti; in questo soprattutto consiste l'iniziazione alla filosofia, il presupposto necessario, la condizione prima di ogni metodo di ricerca.

Mettere tra parentesi il bagaglio delle idee correnti è ben altrimanti fecondo che il mettere tra parentesi il mondo, assumendo fin dappprincipio la sua non esistenza o la sua indifferenza all'essere, la sua irrilevanza per il pensiero, che sono invece tutte tesi da dimostrare, se dimostrare si possono.

Già nella sua battuta iniziale la filosofia è in una situazione critica, che può essere anche esistenzialisticamente colorita, non per accogliere ab initio un atteggiamento, che risulta poi alla cri-

tica assai poco filosofico, ma solo per dimostrare che non manca all'autentico rigore della filosofia il calore umano di certi stati d'animo.

Nel distacco ideale, e spesso anche realissimo, da ciò che è stato parte viva della sua umanità, il filosofo può ben sentirsi preso nel vortice dell'angoscia, abbandonato nella sua solitudine spirituale, pur tra la folla di esseri che solo in parte gli sono simili ed affini, può ben sentire alle volte l'aspra voluttà o la tetra tentazione dell'autodistruzione quando affonda nella dolorante umanità della sua coscienza e della sua vita il bisturi dell'analisi, lo specillo di scandagli pericolosi. Ma come l'esperto chirurgo asporta il pus e la carne morta, ma accuratamente risparmia e preserva tutto ciò che è sano e vitale, e talvolta si tratta di differenze millimetriche tra zone contigue, così il filosofo sente il morso dell'angoscia, sperimenta su di sé il cauterio della critica, che non è mai dissociata da un'interiore autocritica; ma non cede a questo stato d'animo più di quanto non ceda agli altri di cui intende liberarsi. Egli sa che la sua umana sofferenza è il prezzo della verità, perciò non la risparmia a sé stesso, come non la risparmierebbe ad altri, se fosse necessario. L'angoscia, che in lui ha ben più umane e concrete radici che non le remote ed astratte scaturigini kierkegaardiane e heideggeriane, non soffoca, nè paralizza il corso dei suoi pensieri e della sua ricerca, ma si rasserenava nella conquista come che sia limitata, ma sempre preziosa e feconda della verità. La quale non può essere l'opera solitaria di un singolo, che si estranei dalla storia dell'umanità e del suo pensiero, come la tela intessuta dal ragno di baconiana memoria. La storia dei problemi è un momento necessario, un passaggio obbligato della ricerca filosofica. Nell'epoca in cui è più diffusa la retorica del dialogo, sussiste di fatto un'insofferenza della paziente e obiettiva informazione del pensiero non pure dei contemporanei, ma dei grandi maestri del passato, alla cui ideale collaborazione non si rinuncia impunemente. Di qui presuntuose improvvisazioni, che ingombrano la letteratura filosofica di oggi non lasciando vedere nella giusta luce le opere dotate di autentico spirito filosofico.

Il peso del passato grava soprattutto su coloro che sono incapaci di una discriminazione tra ciò che è valido e vitale ancor oggi e ciò che non lo è. Chi presuma di liberarsi dalla pressione del passato senza questa discriminazione, in realtà vi soggiacerebbe senza rendersene conto, come si vede facilmente nell'avvicinarsi

delle mode filosofiche di oggi che sono spesso la riviviscenza o la sopravvivenza di idee, che spesso risalgono al secolo scorso, quando non rinnovano vecchi errori ultracentenari.

La storia illumina, ma dev'essere anche illuminata; solo la personalità dell'indagatore può svolgere questa duplice funzione di accogliere la luce e di trasmetterla, non senza averla concentrata e depurata. Filtro ideale tra il passato e il presente, il pensiero filosofico, in quanto è pensiero non impersonale ed astratto, ma pensiero del filosofo, che concretamente vive, come soggetto pensante e responsabile, i problemi, che scaturiscono ad un getto dalla storia e dalla vita, arricchisce il patrimonio di idee e di esperienze, che ogni epoca trasmette alla successiva, eliminando errori già riscontrati e estendendo con nuovi contributi di riflessione e di indagine il contenuto ed il significato di verità accertate ed accertabili.

Il ripudio di facili suggestioni fantastiche, sentimentali, utilitarie, la disciplina della ricerca storica e speculativa, della critica e della costruzione, costituiscono i vari momenti di un metodo che soddisfa ampiamente le esigenze di rigore, di serietà e, diciamolo pure, di severità, che sono connaturali alle scienze filosofiche.

Queste sono distinte e molteplici, ma si riconducono all'unità di un principio ispiratore e regolatore e costituiscono, pertanto, una ben articolata e poliedrica totalità, in cui non è consentito il frammento di un'osservazione periferica che si limiti a fotografare il reale sotto questo o quello aspetto particolare. La dignità scientifica della filosofia è più che ampiamente garantita dalle esigenze metodologiche che scaturiscono dalle precedenti riflessioni, le quali mentre aprono orizzonti di vastissime possibilità all'indagine critica e speculativa, suggeriscono anche il criterio che discrimina le autentiche conquiste del pensiero dalle avventure di un'immaginazione fuorviata e dai lavori di compilazione e di erudizione storica o pseudostorica.

Tutte le scienze collaborano insieme per una più vasta conoscenza del reale e per una più consapevole azione umana nel mondo, ma per adempiere questa altissima e insostituibile missione devono affrancarsi dall'asservimento ai fini estrinseci ed eterogenei del potere e del piacere.

Napoli - Università.

NICOLA PETRUZZELLIS

I L N E O T O M I S M O

Dopo il Rinascimento e la Riforma, il secondo periodo nella storia del pensiero occidentale è rappresentato dal razionalismo e dall'empirismo, indirizzi paralleli che occupano i secoli XVII e XVIII, e che, pur in antitesi tra loro, si accordano nel comune fenomenismo e psicologismo.

Il secolo XVIII, il secolo di Wolff e di Kant, avvia alla soluzione tutto il fermento ideologico iniziatosi con Cartesio; è il secolo dell'Illuminismo, di quello sviluppo di pensiero che tende a diminuire sempre più la forza della tradizione nella religione e nella cultura, con la forte tinta antistoricistica, che è una delle sue principali componenti. Non è difficile vedere le origini cartesiane di questo pirronismo storico, figlio d'un razionalismo che fa taglio netto fra mondo della natura e mondo della storia, e nega che il secondo possa, come il primo, essere penetrato, scoperto, fatto proprio dalla ragione.

Il Cassirer ripone l'essenza dell'illuminismo, ed in genere della cultura del secolo XVIII, nella forza della ragione: « La ragione gli diventa un punto unitario e centrale: diventa l'espressione di tutto ciò che essa brama, agogna, vuole e compie ».

Il secolo dei lumi presenta visuali contrastanti. Da una parte lo spensierato ottimismo, propugnato dal Leibniz e decantato dal poeta inglese Pope nei suoi Saggi « *Essay on Man* » (1730-1731), dall'altra il cupo e triste scetticismo di Pietro Bayle espresso nel *Dictionaire Historique et critique*. L'apogeo delle scienze fisico-matematiche offusca la coscienza filosofica; la metafisica, una volta « la regina delle scienze », subisce il processo davanti al tribunale della nuova ragione critica. Kant dedicherà buona parte della sua speculazione a questo problema centrale del suo secolo: come è possibile una metafisica come scienza, segnando realmente il punto terminale, la svolta decisiva che apre nuovi orizzonti alle successive filosofie.

Il ricco fermento pervade tutta l'Europa.

In Inghilterra il Locke e lo Hume seguono le tracce metodologiche e l'ideale scientifico, descritto da Francesco Bacone, riaffermando l'incessante diritto dell'esperienza e della scienza della natura in senso meccanico matematico.

In Germania, si prosegue la speculazione dei grandi filosofi razionalisti del secolo precedente. Leibniz predomina, grazie alla volgarizzazione e sistemazione del suo pensiero fatta da Cristiano Wolff.

L'Illuminismo francese rappresenta il punto di convergenza, punto di incontro, dove i suoi rappresentanti, dal Diderot al Voltaire, con stile smagliante diventano i divulgatori dello spirito del secolo.

La filosofia tomistica, dopo lo splendore del secolo XVI, si sviluppa ai margini divenendo sempre più la filosofia del clero, ma non ignora le nuove prospettive della scienza ed i problemi che avrebbe dovuto affrontare la filosofia.

LA « SUMMA PHILOSOPHICA » DI SALVATORE ROSELLI E LA RINASCITA DEL TOMISMO.

Le incalzanti critiche dei filosofi moderni al carattere chiuso e minuzioso della metodologia scolastica, alle sue interminabili ed inutili sottigliezze, avevano suscitato larga ripercussione anche nell'ambiente legislativo dell'Ordine Domenicano.

Numerose disposizioni dei Capitoli Generali, supremi consessi di quell'Ordine, che riguardano lo studio, ci manifestano che nel secolo XVIII era vivo il proposito di ridimensionare la didattica del pensiero tomistico per adattarla ai tempi moderni.

Un severo ammonimento era stato rivolto nel 1725 a coloro che si perdevano nelle questioni inutili e sottili: « *praecipue lectores scholasticos questionibus supernumero non tam spinosis quam inutilibus deditos* » (1). Un decennio più tardi, nel 1737, il Provinciale di Lombardia C. T. Orsi lamentava le infiltrazioni della nuova filosofia di Gassendi, di Cartesio e di altri *Novatori* fra i docenti del noto ed antico Studio Domenicano di Bologna (2).

Il Capitolo Generale del 1748, invece, sollecitava i docenti a occuparsi della filosofia contemporanea, ad utilizzarne fin'anche le

(1) *Acta Capitulum Generalium*, in « Monumenta O. P. Historica », ed. B. M. Reichert, vol. XIV, pag. 65-66, Romae, 1904.

(2) A. REDIGONDA, *Lo Studio Domenicano di Bologna*, in « Sacra Doctrina », 1957 vol. III, pag. 28.

teorie che non contrastassero con la sana tradizione tomistica (3).

Tale rescritto avrà ripercussioni durevoli ed efficaci e contribuirà a preparare le coscienze al ridimensionamento del Tomismo.

Il Capitolo Generale nel 1777 denunciava le *forme di eclettismo* che andavano manifestandosi fra i numerosi docenti esterni, che in questo secolo l'Ordine contava un pò dovunque, dalle università ai seminari: « ... *Ac reminiscantur hi quidem: non sua ipsorum causa omnino, sed propter thomisticae disciplinae existimationem se potissimum ab episcopis variisque principibus scholis fuisse praeceptos* » (4).

Intanto, con la comparsa dei primi manuali di filosofia, si verifica un notevole mutamento metodologico: l'aggiornamento e la esposizione breve e didatticamente facile. I tomisti abbandonano il metodo tradizionale dei commentari, in auge nella Scolastica del secolo XVI, con il Gaetano e Silvestro da Ferrara, ed espongono

(3) « Quoniam in philosophicis disciplinis tradendis gravis apud nonnullos irrepit abusus, ut, vel neotericorum systemata scholae nostrae adversa ne digito quidem attingant ac refellant: vel in rebus praesertim physicis, veteri scholae nostrae systemate fere relicto, in recentiorum placita paulo liberius declinent; ut certi in huiusmodi studiis fines, quos nemini transilire liceat, deinceps stutuantur, permittimus quidem neotericorum systematum historiam scriptis interseri, atque in his, quae D. Thomae doctrinae minime adversantur, recentium philosophorum observationes atque opiniones sobrie, prudenterque adoptare; prohibemus autem vel latum unguem a D. Thomae doctrina recedere, rebusque physicis et mathematicis nimium indulgere aliisve, quae... ad theologica studia viam non parent ». *Acta Capitulorum Generalium MPH*, op. cit., vol. XIV, p. 144.

(4) Fra i domenicani eclettici del secolo XVIII, ricordiamo il P. Tommaso Moniglia, docente all'Università di Pisa, forte apologista ed autore di svariati trattati contro i materialisti. Pur nutrendo profonda venerazione per S. Tommaso e pur difendendo la filosofia peripatetica, aspira ad una filosofia eclettica: « Ma senza più oltre avanzarci, egli scrive, ne dedurremo, che i Cartesiani ne debbono seguitarsi in tutto alla cieca, nè in tutto rigettarsi: questo è il parere degli uomini saggi; per la qual cosa, conviene sceglierne senza prevenzione, il buono, come dagli scolastici, riscando il superfluo, e quel che è men fondato. Così lasciando i dubbi, i paradossi, i sistemi stravaganti, e la soverchia libertà di pensare, e lo spirito vano di novità, averemo una buona metafisica composta delle migliori dottrine antiche, e moderne. Io mi dichiaro tale essere quella, che procuro, che desidero, che mi sforzo di seguitare nella filosofia della mente; senza escludere quanto di buono, e di sodo ci hanno lasciato sparso nei loro volumi i savi dell'antichità, non impegnati per veruna setta filosofica, e i più dotti moderni ». Cfr. *Osservazioni critiche filosofiche contro i materialisti*, Lucca 1760, pag. 244.

Casto Innocenza Analdi (1710 - 1779), professore emerito dell'università di Ferrara e di Torino, fu tenace avversario del metodo della filosofia tradizionale: « Adeo suo modo philosophandi methodo scholasticae adversabatur, apprendiamo dal Klimke, utpropter multas molestias sibi conciliatas fuga per quadriennium superiorum mandatis se subtraxerit et demum intercedentibus Cardinale Quirino et ipso Summo Pontifice Benedicto XIV, cum Ordinis praepositis reconciliatus fuerit » Cfr. FRIDERICUS KLIMKE, *Institutiones Historiae Philosophiae*, Romae, 1923, vol. 2, pag. 241.

P. Ferdinando Sicco († 1753), professore all'università di Torino ha parola benevola verso la filosofia eclettica. « Eclectici namque vocantur, qui, nullius addicti jurare in verba Magistri, ex omnium placitis ea deligunt et complectuntur, quae sibi probabiliora esse videntur. Negari tamen nequit quin hanc philosophandi methodum summo probarint viri plerique praestantissimi... » F. Sicco, *Logicae ac Metaphysicae Institutione*, Augustae Taurinorum, 1741, pag. 30.

il pensiero di S. Tommaso compendiandolo in *Somme Philosophiche* (5).

Tale metodologia, di cui si servivano anche gli scolastici eclettici per raccogliere e mettere insieme dai vari sistemi filosofici, per il Roselli diventa un mezzo efficace per esporre con chiarezza il pensiero di S. Tommaso.

Il lavoro del Roselli era stato già preceduto dalla *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata* del domenicano A. Goudin (1639 - 1695) in quattro volumi (Lione 1671), che fu adottata in tutte le scuole dell'Ordine Domenicano ed in altri centri culturali ecclesiastici (ad es. nel Collegio Alberoni di Piacenza) (6).

Nella prefazione, il Goudin dichiara quali siano stati i suoi propositi: « Quia vero plures, etsi Thomistarum doctrinam, prae ceteris omnibus profundam ac solidam fateantur, abstrusam tamen et quae ab suam sublimitatem non satis incipientium ingenio acomodata sit existimant, conabor praecipue claritate verborum, expressionum familiaritate, sensibilium exemplorum frequentia expendere ut non modo tironibus, quibus scribo, perviam fore, sed etiam facilem sperem. Nec pretermittam ea vel inventa, vel experimenta quibus solertes viri nostris temporibus physicam exornaverunt, easque quaestiones quae nunc inter recentiores vigent » (7).

Bisogna rendere omaggio al domenicano francese, per averci data una composizione chiara, precisa, come altrettanto fedele al pensiero di S. Tommaso (8).

Nonostante questi pregi, alla distanza di un secolo, l'opera del Goudin era ormai superata. Essa si limitava a confutare il carte-

(5) « Simul etiam succedit fitque universalis mutatio in dispositione ipsius materiae. Praeclarum exesplum Suarezii tractandi metaphysicam modo systematico ubique recipitur ». FRIDER. KLIMKE; *Institutiones Historiae Philosophiae*, B. C. pag. 232.

(6) « Se verso il 1796 - 98 esistevano nella biblioteca del Collegio le opere filosofiche del Boernio, dello Schiavetti, del Genovesi, dello Scarella, ecc. vi era usatissima anche la *Philosophia juxta S. Thomam* del Goudin... » Rosst, G. F., *Le origini del Neotomismo nell'ambiente di studio del Collegio Alberoni*, Piacenza, 1957, pag. 32.

(7) A. GOUDIN, *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata*, III ed., Orvieto, 1859, pag. 1.

(8) Nella ripresa degli studi tomistici del secolo XIX, la *Philosophia* del Goudin, per la sua chiarezza e facilità didattica, affiancherà la *Summa Philosophica* del Roselli. Il P. Vincenzo Marredù, domenicano e professore al Seminario di Orvieto, curò la III edizione integrale del Goudin e non potette fare a meno di notarne le doti di chiarezza: « laudant praepterea brevitem, concinnitatem, ordinem, quibus summopere juvatur adolescentium memoria » (*ibidem*, pag. XIII). Un altro elogio alla *Philosophia* del Goudin l'abbiamo riscontrato nella rivista domenicana francese: *Année Dominicaine* (1860), in un articolo che noi consideriamo una delle prime pagine scritte sul neotomismo. L'autore mette in risalto che il ritorno alla *Summa* di S. Tommaso provocò

sianesimo (come d'altronde altri autori domenicani, ad es. il Gae-rinois, nella sua opera: « *Clypeus Philosophiae Thomisticae* » Venezia 1716) e mancava d'ogni accenno al successivo pensiero occidentale. Assente la filosofia del Leibniz (1646 - 1716), lo sviluppo del razionalismo tedesco e tutto l'empirismo inglese del Locke (1632 - 1704).

Il Generale Tommaso Boxadors (1703 - 1780) si preoccupò della cosa ed espose un programma di restaurazione degli studi tomistici in due lettere encicliche.

Con la prima: « *Thomisticae doctrinae cultus* » (1757) (9), indirizzata a tutto l'Ordine, il Boxadors richiamava alla fedeltà al pensiero di S. Tommaso; con la seconda, (1761), riservata alle Province Domenicane di Spagna, annunciava la stesura in corso d'un nuovo e più aggiornato testo scolastico che avrebbe dovuto sostituire il vecchio Goudin: « ...Nos quidem docto viro iam pridem dedimus conscribendarum phylosophicarum institutionum, tali ratione, ut earum usu adolescentes non solum ad excogitandi, disputandique subtilitatem, sed etiam ad judicandi gravitatem utiliter exerceri possint, notionibusque informari multarum rerum, quae ad omnem humanitatis disciplinam, imprimisque ad solidam Theologiae tractationem necessario pertinent » (10).

L'accenno al P. Salvatore M. Roselli non è esplicito, ma ci sarà facile dimostrare che il « *doctus vir* », di cui parla la lettera, è proprio lui. Infatti, nel « *Auctoris Monitum* », aggiunto alla seconda edizione della *Summa* (1783), per scusarsi col lettore d'aver ristampata la Lettera Dedicatoria, nonostante che il Card. Tommaso Boxadors fosse già deceduto (1781), il Roselli lo dice espressamente: « tum praesertim, ut Eminentissimo Principi, quo jubente opus aggressus fui, hoc gratis animi monumentum etiam defuncto exhiberem » (11).

varle difficoltà. La più importante fu trovare un testo che interpretasse fedelmente e con metodo facile la dottrina del maestro. Si pensò anche alle traduzioni della « *Summa* », ma ciò non fu sufficiente: « Aussi, quand on exhuma du fond des bibliothèques une philosophie thomiste, quand on publia en France l'oeuvre de Antoine Goulin, tous s'empressèrent de seua procurer comme une clef qui devait ouvrir enfin des ouvrages trop longtemps incompris. Le succes de la publication montra assez son utilité » pag. 487.

(9) MOPH, vol. XIV, pag. 344.

(10) Archivio Generalizio, Serie V, Tomo 13, unicus, 1761. Il Boxadors intanto raccomandanda di adottare ancora il manuale del Goudin: « Verum dum id opus perficitur, toto late Ordinis sine varietate tradendum, placet interea temporis, ut intermissis subtilisque aliis quibusque Institutionibus, una omnino adhibeatur: Philosophia Patris Antonii Goudin Lemovicensis. Est enim id opus imprimis ad S. Thomae doctrinam accurate exactum et ad prescripta legum Ordinis comparatum; deinde cum brevitate ac perspicuitate conscriptum, atque omnino ad adolescentium ingenia aptum... » *Ibidem*.

(11) ROSELLI, *Summa Philosophica*, vol. I, pag. XVI.

La conferma ci proviene da una circolare che il Provinciale dei Domenicani della Provincia d'Aragonia diresse nel 1820 ai suoi religiosi: « Ben conscio di questa necessità fu il Grande Generale dell'Ordine, il Rev.mo Card. Tommaso Boxadors, quando dette l'incarico al Molto Rev. P. Salvatore Roselli di preparare un corso di filosofia il cui uso, negli studi interni dell'Ordine, sarebbe dovuto servire a preservare i giovani dai sopradetti errori » (12).

La *Summa Philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis* usciva a Roma « ex typographia Octavii Puccinelli » nel 1777, a circa diciassette anni da quando, nel 1761, il Maestro Generale Tommaso Boxadors ne annunciava la stesura ai Domenicani di Spagna.

Le finalità a cui risponde la *Summa Philosophica* rispecchiano il vasto programma di restaurazione del Tomismo iniziato dall'Ordine Domenicano.

Il Roselli giudica con entusiasmo l'ordinanza dello stesso Boxadors di riadottare nelle scuole dell'Ordine la Somma di S. Tommaso quale testo ufficiale: « in ipsa fonte, tam lectores quam discipuli attingerent, *neglectis rivulis...* Textus ipse S. Thomae in scholis explicaretur » (13).

Lotta all'eclettismo. Il Roselli loda la fermezza dimostrata dal Boxadors contro tale tendenza: « « Nam perlato a Te, Eminentissime Pater, rumore quodam nonnullorum nuncio, quosdam nostros homines, ipsos quidem paucissimos, inveniri, qui doctrinam illam (di S. Tommaso) non satis cognitam habentes, ab ea discedere novosque amplecti opiniones auderent..... *rem acerbe tulisti* » (14). Anzi, la pubblicazione della *Summa Philosophica*, confessa il Roselli, si era resa necessaria per frenare la corsa verso la filosofia eclettica, specialmente dopo che nel 1748 era stata sancita la costituzione che permetteva ai docenti domenicani di insegnare la filosofia moderna: « veritusque ne forte quispiam, ea facta permissione abuteretur, atque Angelico Praeceptorum, ut junioribus placeret philosophis, eas affingeret opiniones, quas ille in praeclarissimis suis operibus reiecerat et reprobaverat » (15).

Fedeltà al pensiero dell'Aquinate. Il Roselli fa sincera profes-

(12) MARTI, *El cours de filosofia del Mestre Felip Puigserver*, in *Criterion*, 1926, pag. 210.

(13) ROSELLI, *Summa Philosophica*, vol. I, Lettera Dedicatoria, pag. IX.

(14) ROSELLI, *ibidem*, pag. VII.

(15) ROSELLI, *ibidem*, pag. IV, V.

sione di tomismo: « dogmata S. Thomae omni qua maiori vi confirmarem atque defenderem » (16).

Non era tutto. Egli avrebbe dovuto aggiornare la problematica tomista, metterla a contatto con i recenti sviluppi del pensiero moderno. Era proprio quest'ultima impresa che avrebbe dovuto distinguere la *Summa Philosophica* dalla *Philosophia* del Goudin e dai facili compromessi degli scolastici eclettici.

Perciò Salvatore Roselli, dopo aver sottolineato l'inconveniente dell'eclettismo, a cui avrebbe potuto dal luogo l'ordinazione del Capitolo Generale del 1748, non può fare a meno di riconoscere anche l'utilità e definirla: « utilis ac salutaris qua nostris professoribus philosophiae permittitur quidem juniorum philosophorum opiniones narrando persequi, imo et illas tueri quae cum Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis doctrina nullo modo pugnant... » (17). In ossequio a quell'ordinazione egli stesso si sobbarcherà allo studio diretto dei filosofi moderni: « ... ex perfectis multorum recentium philosophorum libris, exque collatis eorum sententiis cum firma ac stabili D. Thomae doctrina, qua mirifice delectabar in eius scriptis volvendis » (18).

TOMISMO E FILOSOFIA MODERNA NEL PENSIERO DI SALVATORE ROSELLI.

a) *La perennità del tomismo.*

Educato sugli schemi standardizzati dei manuali di storia della filosofia, si è ancora abituati a concepire lo sviluppo del pensiero moderno distaccato ed avulso dalla filosofia tradizionale, anche se recenti studi critici hanno sfatato questo preconconcetto mettendo in luce filoni di principi basilari della metafisica classica anche nell'elaborazione del pensiero moderno (19).

Non dobbiamo raffigurarci i tomisti a mo' di vecchi solitari, chiusi nelle loro scuole, dimentichi dei problemi proposti dalla coscienza filosofica del tempo. Tale visuale, frutto piuttosto di

(16) ROSELLI, *ibidem*. Giustamente il TUSQUETS I TERRATS, in un articolo dedicato al Card. Tommaso Boxadors, sostengono che la lettera Enciclica del 1761, con la quale, come abbiamo visto, il Boxadors annunciava la stesura della *Summa Philosophica* è il completamento dell'ordinazione del 1748. Cfr. *Anuari de la Sociedad Catalana de Filosofia*. I, (1926), pp. 243-304.

(17) ROSELLI, *ibidem*, pag. IV.

(18) ROSELLI, *ibidem*, pag. V.

(19) Il senso della continuità e perennità della filosofia è difeso dal Masnovo nelle pagine introduttive al suo volume *Il Neotomismo in Italia*, Milano, 1923, p. 20. Cfr. anche E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, trad. italiana, Brescia, 1945.

fantasia, è molto fedele alla descrizione del filosofo che cade nel fosso per essersi troppo immerso a contemplare le stelle ma non corrisponde alla realtà della storia.

Il tomismo ebbe periodi di stasi, ma conservava una vitalità che non poteva condannarlo all'immobilismo dei tomisti deteriori. e, pur fedele alla tradizione, non rinnegò mai il progresso.

Alle soglie della filosofia moderna, i tomisti, per seguire la giusta via di S. Tommaso, avrebbero dovuto affrontare e scalzare due grandi ostacoli: *il metodo soggettivistico e la metodologia eclettica*.

Cartesio era stato radicale nel ripudiare la tradizione. Il suo dubbio metodico significò isolamento e taglio netto dalla filosofia precedente, conferendo al singolo, all'individuo il compito di costruirsi la propria filosofia.

Il contrasto di questa metodologia con quella tomista risalta solo che ci rifacciamo a quanto S. Tommaso scrive nel commento alla Metafisica d'Aristotele: «*Adiuvatur enim unus ab altero ad considerationem veritatis dupliciter. Uno modo directe. Alio modo indirecte. Directe quidem iuvatur ab his qui veritatem invenerunt: quia, sicut dictum est, dum unusquisque praecedentium aliquid de veritate invenit, simul in unum collectum posteriores introducit ad magnam veritatis cognitionem. Indirecte vero, in quantum priores errantes circa veritatem, posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret*» (20).

E' chiaro che questo passo tomistico riafferma la perennità, la continuità della filosofia, fatto d'altronde sentito da tutta la scolastica medioevale. Già Bernardo di Chartres aveva lasciato ai posteri una frase lapidaria, che doveva diventare famosa: «*Noi siamo come nani issati sulle spalle dei giganti. Noi vediamo più cose e più lontano che gli antichi, non per l'acume della nostra vista, ma solamente perché essi ci portano e ci sollevano alle loro altezze gigantesche*» (21).

Non sterile stabilità filosofica, dunque, né continuo e radicale rinnovamento che dimentichi la strada percorsa da altri; né isolazionismo, ma sintesi armoniosa; non conservatorismo inerte, ma

(20) Il *Metaph.*, lect. I, n. 287, ed. cit., pag. 82.

(21) JOHANNES SARESBERENSIS, *Metalogicon*, Lib. III, c. 4, ed. Clemens C. I. Webb, A.M.L.L. D., Oxonii, 1929.

graduale evoluzione; così S. Tommaso, con tutta la filosofia medioevale, concepiva la vitalità del pensiero umano (22).

Il filosofo deve possedere spiccata sensibilità per essere aperto ai problemi che agitano il suo tempo, poichè anche il pensiero filosofico è condizionato dal tempo, dallo sviluppo storico, quantunque la verità, la meta a cui si tende, ed i principi che ci guidano siano sovrastorici.

Questo, in breve, il preambolo teoretico per spiegarci l'atteggiamento d'un tomista di fronte all'evoluzione del pensiero. Storicamente abbiamo già notato il clima creato dalla nuova filosofia fra i tomisti del secolo XVIII, sottolineando la costituzione emanata a Bologna nel 1748 dal Capitolo Generale favorevole allo studio della filosofia moderna, che, giustamente, il Roselli reputa *utile e salutare* per l'affermazione della filosofia di S. Tommaso (23).

Animato dallo spirito e dal proposito di rendere il tomismo di attualità, accetto ai contemporanei, il Roselli si guarda bene e dalla metodologia cartesiana e da quella eclettica.

Ai moderni, gli « *Juniores philosophi* », come di solito li chiama, fa rilevare che molte loro teorie erano già conosciute da San Tommaso e non poche debitamente confutate (24). Questo è il motivo determinante per cui il Roselli ritiene S. Tommaso non superato, ma attuale anche nel tempo in cui predominava la metafisica wolfiana; la sua *Summa Philosophica* tenderà a dimostrare proprio questa grande tesi. Perciò egli osserva: « *Etsi a junioribus philosophis pleraque sunt observata, pleraque illustrata, pleraque etiam inventa, multa tamen plura sunt quae a prioribus acceperunt* » (25).

La relazione degli antichi con i moderni era pure uno dei canoni fondamentali della filosofia eclettica, la quale in ossequio allo spirito di concordanza, cercava di rilevare anche le minime dipendenze d'un filosofo. E' sufficiente consultare la famosa *Historia critica philosophiae* del Brucker, testo di studio per tutto il secolo XVIII, anche negli ambienti della scolastica, per confermare

(22) S. Tommaso ha una bellissima pagina sullo sviluppo graduale della filosofia: « *Antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentum intraverunt in cognitionem veritatis...* » I, q. 44, a. 2, c.

(23) ROSELLI, *Summa Philosophica*, vol. I, pag. IV.

(24) « *Nam ex perfectis multorum recentium philosophorum libris, exque collatis eorum sententiis eum firma ac stabili S. Thomae doctrina, qua mirifice delectabar in eius scriptis volvendis, plane intellexi magnam illarum sententiarum partem Thomam et animo perspexisse et validis argumentis refutasse...* » ROSELLI, *ibidem*, pag. V.

(25) ROSELLI, *ibidem* par. 49, pag. 84 - 85.

la verità di quanto affermiamo. La preoccupazione del Brucker è di mettere in risalto la derivazione di ogni sistema, a costo di oscurare l'originalità dei singoli filosofi.

Il Roselli, inoltre, riconosce ai moderni il merito d'aver fatto progredire il sapere quando dice: « *pleraque sunt etiam inventa* », contributi che bisogna accogliere positivamente: « *Itaque non modo non aspernamur additamenta juniorum philosophorum, sed eorum industria ac labore utimur, si cum veritate non pugnent* » (26). Nello stesso tempo sa quanto sia difficile raggiungere l'equilibrio, la via giusta tra il vecchio ed il nuovo, fra la tradizione ed il progresso, epperò sottoscrive ad una frase del *Novum Organum* di Francesco Bacone: « *Qua in re subscribimus Verulamio Novi Organum* 1, I, part. I, Aph. 56 scribenti: *reperiuntur ingenia, alia in admiratione Antiquitatis, alia in amorem et amplexum novitatis effusa... Hoc vero magno scientiarum et philosophiae detrimento fit, cum studia potius sint antiquitatis et novitatis, quam iudicia. Veritas autem non a felicitate temporis alicuius, quae res varia est, sed a lumine naturae et experientiae petenda est. Quod S. Thomas — commenta il Roselli — multo jam docuerat scribens I de Coelo, lect. 22: studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum* » (27).

Tale rispetto per la verità, al disopra d'ogni discriminazione ed antinomia di antico e moderno, sarebbe stata l'unica via per riaffermare la perennità del pensiero e fronteggiare la metodologia eclettica unitamente alla metodologia cartesiana.

Il Roselli rivela la sua coscienza antieclettica non solo quando nella *Summa Philosophica* dichiara con fermezza: « *nos qui eclectici minime sumus* » (28) ma in modo specifico e determinato nell'articolo: « *utrum viro philosopho expediat vagare per omnes sectas* » (art. VII) che noi consideriamo di grande valore per conoscere la costituzione originaria del neotomismo. « *Saepe audivimus recentiores philosophos dicere, nihil magis obstare, quominus philosophia magnas adferat utilitates, quam uni se addicere sectae* » (29). Infatti era vanto degli eclettici non seguire « *quemque ducem* »: « *Hinc autem non a Metaphysicae Scriptoribus quemque Ducem suscipere, sequique licuit: delectu opus fuit* » scriveva

(26) ROSELLI, *ibidem*, pag. 85, nota 1.

(27) ROSELLI, *ibidem*.

(28) ROSELLI, o. c., vol. II, pag. 36, nota I.

(29) ROSELLI, o. c., vol. I, par. 79, p. 96.

il gesuita Sagner Gasparus nelle sue *Institutiones Philosophicae* (30).

b) *Il principio d'autorità e la libertà filosofica.*

La maggior difficoltà che i moderni avanzavano alla rivalutazione del pensiero tomista e della filosofia medioevale, che aveva favorito l'eclettismo di molti scolastici, era il timore che, seguendo un determinato sistema, il principio d'autorità diventasse un criterio di verità. Ciò avrebbe colpito alle radici stesse dell'eclettismo e della filosofia cartesiana che inneggiavano all'assoluta autonomia della ragione.

Il Roselli fa notare che, pur dovendosi appellare esclusivamente alla ragione, è assurdo eliminare la tradizione sia nella scienza sperimentale che in filosofia. Tale pretesa, infatti, non è meno deleteria alla filosofia di quanto non lo sia il principio d'autorità poichè inconsapevolmente conduce ad una forma di « dommatismo » che pretende dimostrare tutto senza riconoscere alcuna difficoltà (31).

Nello stesso tempo il Roselli difende i tomisti dall'accusa di « dommatismo » : « *hinc autem constat quam immerito et prorsus iniuria Peripatetici cum dogmaticis connumerentur a plerisque junioribus philosophis, qui potius dogmatici accensendi sunt, propterea quod nullam ferme rem ut difficilis inquisitionis praetermittere volunt, sed de omnibus enituntur quidpiam dicere...* » (32).

I tomisti, nel seguire un determinato maestro, ritengono che il loro atteggiamento non contrasti affatto colla libertà filosofica proclamata dal Wolff : « *libertas philosophandi est potestas standi suo non aliorum iudicio* » (33) in cui si afferma la necessità di controllare razionalmente quanto si trova tramandato, ma non di rifiutarlo. Essi seguono un maestro, ma non vi sono ciecamente asserviti poichè la loro scelta è frutto di salda ponderazione : « *verum nulla nos cogit necessitas quippe ratione ducimur* ». Condannano ogni forma di servilismo allo « *ipse dixit* » del maestro : ciò comporta

(30) SAGNER-GASPARUS, *Institutiones Philosophicae - Methaphysicae*, Proëmium, vol. II, Piacentiae, 1767.

(31) « qui omnem auctoritatis vim in philosophia adimunt, videntur omnes scientias naturales e medio tollere. Haec siquidem experimentis nituntur. Experimenta autem singula, quotquot necessaria sunt, ut scientiae naturales consistant atque augeantur, unus et idem homo instituire nec valet, nec potest... » ROSELLI, o. c., vol. I, pag. 100.

(32) ROSELLI, o. c., vol. I, pag. 587, nota I.

(33) WOLFF, *Discursus preliminaris ad philosophiam in genere*, ed. Verona, 1799, par. 156.

necessariamente l'irrigidimento culturale; lodano, invece, chi ne approfondisce le ricerche, poichè, contrariamente ai dommatici, pensano che la libertà filosofica non è pregiudicata o preclusa da cieco attaccamento alla tradizione (34).

Con questo spirito i tomisti seguono un maestro che ha avuto solenni attestanti di stima anche da filosofi moderni. Il Roselli ricorda l'elogio del Leibniz: « *Thomas Aquinas ad solidum tendere solet* » e quello del Wolff: « *Christianus Wolfius saepe Thomae ingenium eiusque acumen singulare commendat* » (35).

A noi preme rilevare subito il richiamo al « *Discursus Preliminaris* del Wolff e ci domandiamo perchè un rigoroso tomista si rifaccia all'autorità del filosofo tedesco per giustificare l'attualità d'un pensiero.

Non dobbiamo dimenticare che allora Wolff agli occhi dei filosofi moderni e degli scolastici eclettici rappresentava la metafisica per eccellenza, quanto di meglio avesse prodotto la speculazione occidentale in tale materia.

Kant era di questo parere ed anche nel periodo critico del suo pensiero lo esprime chiaramente nelle *Critica della ragion pura*, pur avendo ripudiata buona parte della sua formazione wolffiana (36).

Il preponderante influsso del Wolff sulla scolastica eclettica del secolo XVIII è un fatto che venne già segnalato dal P. Gioacchino Ventura: « Malgrado questi difetti, questi barlumi falsi, la logica del Wolff ebbe dal suo primo apparire fra i filosofi una moltitudine di ammiratori e di satelliti devoti. Il Gesuita Moka ed il P. Storchenau suo confratello, discepolo e successore nella cattedra di filosofia a Vienna, furono di questo numero. La loro logica non è che una copia più o meno fedele e sempre misera di quella del Wolff. Tuttavia a cagione della potente influenza che il corpo onde erano membri esercitava nell'insegnamento delle scienze e delle lettere, giunsero ad accreditare il dogmatismo logico, non solo

(34) ROSELLI, o. c. vol. I, par. 83, pag. 98.

(35) *Ibidem*, par. 96, pag. 108.

(36) « Nell'esecuzione dunque del disegno, che la Critica traccia, cioè nel sistema futuro della metafisica, ci toccherà seguire il metodo del celebre Wolff, il più grande dei filosofi dommatici, il quale per primo diede l'esempio (e per questo esempio divenne in Germania il creatore di questo spirito di sistema che non s'è ancora smarrito) come si possa prendere il cammino sicuro di una scienza, stabilendo regolarmente i principi, definendo nettamente i concetti, cercando il rigore delle dimostrazioni e rifiutandosi ai salti temerari nel trattare le conseguenze... ». KANT E., *Critica della ragion pura*, Bari, 1949, pag. 32-33.

in Alemagna, ma anche in Italia e nella stessa Francia. Per tutto il secolo XVIII, tutte le scuole non insegnarono che questo dogmatismo » (37).

Il Roselli, invece, non sottomette il tomismo alla filosofia wolfiana. Egli, non solo assumerà spesso atteggiamenti critici nei confronti del filosofo tedesco, ma pone dei limiti al suo metodo matematico dommatico. Il Roselli si sente *tomista*, dimostra ai suoi contemporanei l'attualità di S. Tommaso, facendo riemergere la genuinità di quel pensiero dai troppo facili accostamenti alla filosofia moderna fatti dagli scolastici eclettici. Perciò nella *Summa Philosophica* parla sempre S. Tommaso, anche se qualche volta la terminologia è mutata e sono accentuati quegli aspetti del tomismo che maggiormente rispondono allo spirito del tempo.

Sarebbe una valutazione errata la nostra se affermassimo che il Roselli, abbattendo le costruzioni eclettiche, ci abbia lasciata una sintesi altrettanto serrata e felice fra il tomismo ed il pensiero moderno da equiparare la sintesi armoniosa fra filosofia greca e pensiero cristiano fatta da S. Tommaso. Ciò non menoma per nulla il suo merito di antesignano nella rinascita tomista, poichè noi crediamo che la costituzione originaria, il « manifesto » del neotomismo vada ricercato non tanto nella preoccupazione per i problemi moderni quanto nella reazione alla scolastica eclettica, ai suoi facili compromessi con la filosofia wolfiana.

Se il gesuita Sagner Gasparus professa apertamente : « *Nos Wolffio subscribendum duximus, eumque adeo in pluribus ita secuti sumus, ut tamen alios non praeterivimus.* » ed il Prof. Grassi, l'annotatore del Sagner : « *sese nobis tam frequenter offerunt hac in priore volumine Wolffii sensa, ut pro Logicae ac Metaphysicae wolfanae compendio haberi volumen istud merito possit* » (38), il Roselli, dopo essersi domandato : « *utrum expendiat in rebus philosophicis niti S. Thoma Aquinate magistro* », conclude : « *Ex-pedit ergo uti S. Thoma Magistro in rebus philosophicis...* » (39).

(37) GIOACCHINO VENTURA, *Filosofia cristiana*, Milano, 1863, vol. I, pag. 276.

(38) Cfr. *Divus Thomas* (pl.), Luglio-Dicembre 1959, pag. 263 e pag. 285.

(39) ROSELLI, o. c., vol. I, par. 94, pag. 104. Il parere di Mons. Fermi che considera la struttura della *Summa Philosophica* in funzione antieclettica è quanto mai giusto. Cfr. A. Fermi, *Origine del tomismo piacentino nel primo ottocento*, o. c., pag. 197 - 198.

« Or si nous voulions suivre la même méthode et présenter les anciens jésuites comme précurseurs du thomisme moderne, scrive il P. Battlori S. J., nous devrions prendre le point de départ et suivre la méthode de M. Rossi: si le « thomisme » du college Alberoni est la source du thomisme de Plaisance, et ce thomisme — là depend de la philosophie de Sagner — à laquelle M. Grassi n'a fait qu'ajouter un choix de textes de S. Thomas, les vraies origines du néothomisme se trouveraient dans la philo-

C'è, come abbiamo visto, da parte del Roselli lo sforzo di trovare una via giusta tra filosofia tradizionale ed i progressi della scienza; la preoccupazione di difendere il pensiero medievale e la tradizione dagli attacchi dei suoi denigratori; infine una presa di posizione in difesa della verità cristiana, dei suoi fondamenti razionali contro i materialisti.

Per venire incontro alle nuove esigenze del tempo, essere più accetto ai giovani, il Roselli *non espone più* la filosofia di San Tommaso secondo lo stile dei commentari, ma segue la metodologia della manualistica.

Muta la disposizione delle singole discipline filosofiche, accettando l'apparato esterno dei filosofi contemporanei e lo schema wolfiano che distingue la metafisica in: ontologia, psicologia, e teologia naturale.

Reagisce allo spirito antitradizionalistico di Cartesio proclamando l'alta funzione che la speculazione medioevale ha avuto nello sviluppo della cultura occidentale.

Nella spinosa ed agitata questione sulle relazioni fra matematica e filosofia egli sa vedere nel giusto, rifiutando il monismo metodologico-matematico propugnato da Cartesio e dal Wolff.

Nel gnoseologismo, pur adottando la terminologia del tempo e pur sviluppando il lato psicologico, in linea generale egli resta fedele al pensiero di S. Tommaso. La stessa cosa abbiamo rilevato per l'ontologia, anche se questa parte è meno sviluppata e certamente non soddisfa pienamente le esigenze del tomismo attuale.

IL NEOTOMISMO.

La *Summa Philosophica* ha un'importanza storica, segna l'inizio del neotomismo perchè è l'espressione di tutto un movimento sorto in seno all'Ordine Domenicano che volle affrontare un sottilissimo nemico, più deleterio al tomismo degli stessi filosofi moderni: l'eclettismo.

La definizione abituale del neotomismo, come indirizzo che non vuol ripetere materialmente la filosofia di S. Tommaso, ma riviverla alla luce di problemi moderni, riflette soltanto il lato

sophie éclectique des Jésuites de l'Europe centrale au XVIII siècle ». Il P. Battlori scarta questa ipotesi e rimanda ad altre fonti per rintracciare l'origine del movimento neotomista. M. Battlori, S. J., *Operum judicia*, in « Archivum Historicum Societatis Jesu », extractum e vol. XXIX, (1960), pag. 182.

metodologico generico, senza alcuna rilevanza concreta. Non c'è stato, infatti, periodo in cui i tomisti non abbiano sentita questa esigenza. Il neotomismo, invece, mostra la sua vera fisionomia, ci si profila organico e continuativo, quando la *sua origine è vista nella reazione* alla filosofia eclettica che aveva pervasa la cultura cattolica del secolo XVIII (40).

Le grandi *Somme* medioevali avevano segnato per la filosofia cristiana l'armoniosa sintesi, dove la cultura classica greco-romana si era inserita con ordine nel pensiero cristiano, subordinandosi alla dottrina rivelata. Tale equilibrio, raggiunto dopo lunghi anni di lavoro intellettuale, venne ad infrangersi coll'apparire dello spirito laico, nel campo religioso, e col sorgere dei movimenti aristotelici e platonici del Rinascimento. nell'ambito della filosofia.

La cultura protestantica, imperniata sull'antiscolasticismo, accentuò le barriere ed il solco fra filosofia e teologia, come fra scolastica e filosofia moderna, si approfondì, mentre il cartesianesimo, facendo forza sulla soggettività ed il dubbio metodico, acui l'antinomia fra la tradizione ed il progresso, fra l'antico e il moderno, dando a quest'ultima parola un significato magico.

Fra le file dei moderni non mancarono uomini, che al disopra delle sterili polemiche, fatte di invettive ed apologie, si preoccupassero seriamente di accorciare le distanze, meditando sulle relazioni fra filosofia moderna e filosofia tradizionale. Il rappresentante più tipico è senza dubbio il Leibniz, filosofo e matematico insieme, ben nutrito del pensiero scolastico e della filosofia moderna. Egli accarezzò l'ideale d'una nuova sintesi del sapere.

Nel campo della cultura cattolica, vi furono di quelli, molti in verità, che, per sfuggire alla derisione dei moderni, credettero che l'unica via da seguire per salvaguardare la filosofia tradizionale, fosse la metodologia eclettica; altri, invece, trincerandosi nel più rigido conservatorismo, rinnegarono in blocco le conquiste del pensiero moderno.

Fra i più fedeli discepoli di S. Tommaso si delinearono due indirizzi collaterali: da una parte un'energica reazione allo spi-

(40) Non possiamo non riconfermare le conclusioni a cui è giunto il dotto P. M. Batllori S. J.: « Pour moi, la plus grande erreur est celle de Bersani quand il dit que le jésuite a enseigné le « thomisme » a Buzzetti, car ni B. Masdeu ni les autres ex-Jésuite exiles n'étaient des vrais thomistes, mai seulement des scolastiques éclectiques ». M. BATLLORI, S. J., *Opusculum iudicia*, Archivum Historicum Societatis Jesu, extractum e vol. XXIX, 1960, pag. 182.

rito eclettico, dall'altra l'ampia apertura verso il pensiero contemporaneo.

Superare la filosofia eclettica significava rintracciare il genuino, autentico volto della filosofia tomista, infondere fiducia in quel pensiero. Studiare la filosofia moderna alla luce della filosofia di S. Tommaso voleva significare preparare nuove sintesi, non esasperare le antitesi ma neanche ricorrere ai compromessi eclettici.

La prima fase, il primo lavoro da compiersi, per aprire la strada a future affermazioni del tomismo, fu la demolizione delle costruzioni eclettiche, compito a cui volle rispondere la *Summa Philosophica* del Roselli.

Già il dotto Card. Gonzalez aveva intuito i due momenti della rinascita tomistica: il primo, quello del Roselli, in cui prevale *le reazione*; il secondo, quello del secolo XIX, il momento dell'*assestamento*, la fase positiva e costruttiva (41).

Non è facile assolvere alla funzione d'avanguardia. I fatti ci dicono che essa ha nociuto al Roselli, il quale, come ogni pioniere, ci si mostra piuttosto negativo che costruttivo nei confronti del pensiero moderno. Ha giovato, invece, al tomismo poiché segnò l'inizio di quel movimento che oggi va sotto il nome di Neotomismo.

Il vantaggio che il tomismo ricaverà dalla speculazione roselliana, che costituirà i primi passi del neotomismo, è l'affermazione di quelle tesi basilari della filosofia di S. Tommaso, messe nell'ombra dalla scolastica eclettica: la teoria dell'astrazione; la dottrina dell'anima umana quale forma sostanziale del corpo; la dottrina dell'ilemorfismo; l'atto e la potenza, e per di più, la dottrina della reale distinzione fra essenza ed esistenza, su cui alcuni della stessa scuola domenicana si mostravano indecisi.

Napoli - Studio Generale Domenicano.

IGNAZIO NARCISO O. P.

(41) Il Gonzalez lamenta nel Roselli il criterio troppo rigido (cfr. *Histoire de la Philosophie*, vol. IV, pag. 336). Per noi tale atteggiamento è coerente alla funzione della *Summa Philosophica*. Egli dedica due capitoli distinti alla rinascita della filosofia cristiana: uno al Roselli: « Remarquons ici, que l'honneur de l'initiative, en ce qui touche la reaction proprement philosophique, appartient à l'Italie et à l'Espagne... » (p. 335); l'altro che egli intitola propriamente: « La restauration de la philosophie de S. Thomas » (p. 431).

PROBLEMATICA DEL PROTESTANTESIMO ATTUALE: LA BIBBIA

(BULTMANN, BARTH, CULLMANN).

1. *Cristocentrismo e criticismo biblico.*

Chi è attento agli sviluppi attuali del pensiero protestante, si rende facilmente conto che esso ha un orientamento spiccatamente cristocentrico e che tale cristocentrismo è rilevante anche presso gli autori che prevalentemente si dedicano ad argomenti di teologia positiva.

Tutti gli altri motivi, come la paternità di Dio, la giustificazione per la sola fede, la libera interpretazione della Bibbia, la Chiesa, tendono oggi ad esser guardati sempre in funzione della persona del Cristo.

L'importante è, però, sapere come essi intendono tale persona.

Purtroppo il criticismo liberale, nelle sue varie forme e scuole, ha lasciato un'orma incancellabile in tutto il pensiero protestante, per quanto riguarda l'utilizzazione dei Libri Sacri, allo scopo di intendere la stessa persona del Cristo e tutti gli altri argomenti della fede cristiana.

Due recenti articoli, l'uno di parte protestante (1) e l'altro di parte cattolica (2), illustrano molto bene le rispettive posizioni e non è difficile rilevare come ciò che oggi divide i protestanti dai cattolici in campo biblico è soprattutto la grave crisi a cui sono andati incontro i Libri Sacri nelle loro mani. Crisi provocata dalla facile estensione, che il protestantesimo liberale compì, del criterio luterano del libero esame dalla interpretazione del contenuto alla valutazione dei libri stessi.

(1) J. K. S. REID: *Roman Catholicism and Bible* in «Interpretation», January 1959.

(2) JOH L. MACKENZIE: *Problems of Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis* in «Journal of Biblical Literature», Sept. 1958.

Scosso radicalmente il valore storico dei Libri Sacri, la stessa storicità della persona di Cristo Dio-Uomo veniva compromessa.

Ora noi vediamo che da diversi decenni, per merito soprattutto della grandiosa reazione della teologia dialettica, la rivalutazione del soprannaturale, maturata in clima esistenzialistico, ha eliminato molte prevenzioni contro le narrazioni bibliche. Purtroppo è mancato agli studiosi protestanti il coraggio di tornare decisamente alle posizioni infelicamente abbandonate da un secolo e mezzo con l'irruzione del liberalismo e da quattro secoli con la rivoluzione antiromana.

Lo studioso protestante H. G. Wood ha recentemente osservato (3) che dall'inizio del secolo si è acutamente sentito il pericolo di modernizzare Gesù, ma che tale sentimento ha ispirato o accompagnato una critica della forma, un escatologismo e una metodologia della *religion - geschichtliche Schule*, che oggi non soddisfano più, in quanto non si rivelano davvero capaci di salvare nella Bibbia e per la Bibbia il valore e il significato della persona di Cristo.

Lo Stendahl, invece, pur riconoscendo che la critica della forma (*formgeschichtliche Methode*) ha ridotto il valore storico della tradizione intorno a Gesù, insiste ancora nel ritenerla un buon metodo, per accostarsi al Cristo autentico, e in ciò si ritiene confortato dai recenti studi del Käsemann, del Dahl, del Bornkamm, dello Stauffer.

Effettivamente la problematica del protestantesimo attuale, per quanto concerne la Bibbia, è uno sforzo disperato per andare a Cristo, onde poggiare su di lui tutta una fede e una teologia, ma attraverso Scritti Sacri ridotti a materiale friabile, inconsistente ed evanescente. Ecco perchè si è fatta strada la tendenza a porre una grave scissione nella stessa persona di Gesù, distinguendo il Gesù storico esposto a tutte le più sfrenate illazioni e ai dubbi più arbitrari di ogni critica storica, da un Gesù Verbo di Dio, centro della vita e del pensiero cristiano.

E' così che il Bultmann, preceduto in ciò dal Kähler, è giunto a ritenere che la storia di Gesù è parte della storia del giudaismo, non del Cristianesimo. Gesù, profeta ebreo, avrebbe sì un interesse storico per la teologia neotestamentaria, ma non avrebbe

(3) In *The present position of New Testament Theology: Retrospect and prospect* in «New Testament Studies», 1958, april 4.

significato per la fede cristiana, perchè il Cristianesimo sarebbe cominciato solo con la Resurrezione. In quanto poi alla storicità della Resurrezione il Bultmann è di uno scetticismo non meno grave.

Tale posizione non è isolata, perchè molti teologi protestanti tedeschi ritengono che la storicità di Gesù e del suo messaggio non abbia importanza decisiva per la fede cristiana. Giustamente meravigliato di ciò, il protestante americano J. Jeremias si è mostrato più ancora preoccupato di tutte le tesi del Bultmann, nelle quali ha visto un imminente pericolo di abbandono di tutta la dottrina dell'Incarnazione e della Redenzione e l'avvio verso una forma di docetismo (4).

2. Il ritorno al soprannaturale.

In genere la rivalutazione del soprannaturale, avvenuta in clima filosofico esistenzialistico, è stata così drastica da rovesciare sul naturale una gravissima disistima, in modo da renderlo addirittura inconsistente e irrilevante.

La storia fa parte della natura, è mondanità, dunque essa, anche quando è storia di Gesù, non può avere grande importanza per un Cristianesimo che assolutamente non vuole mondanizzarsi.

Questa considerazione è alla base dello scetticismo biblico di molti protestanti di sincera e intensa fede: alla condanna della ragione è ovvio che si unisca la condanna della storiografia.

Non è, però, da escludersi che lo scetticismo biblico dei protestanti rappresenti anche una ritirata di fronte alle pretese della mondanità, una incertezza della loro fede, una maniera di nasconderla, di metterla sotto il moggio.

Ciò può essere osservato soprattutto riguardo. al Bultmann e al suo programma di *smitologizzazione* (Entmythologisierung) del messaggio cristiano, che tante polemiche ha destato nel mondo protestante.

(4) « I see very grave dangers in this theological position. They are these: we are in danger of surrendering the affirmation, 'the Word became flesh' and of abandoning the salvation-history, God's activity in the Man Jesus of Nazareth and His message; we are in danger of approaching Docetism, where Christ becomes an Idea ». J. JEREMIAS: *The present position of the controversy concerning the problem of the historical Jesus* in « The Expository Times », 1958, august p. 335.

3. La polemica sulla smitologizzazione del cristianesimo.

Fu nel 1941 che egli pubblicò la celebre conferenza sulla Rivelazione e la Storia Sacra (5), in cui proponeva di eliminare dal Cristianesimo i seguenti motivi ritenuti puro rivestimento mitologico del Messaggio: divinità di Gesù Cristo come persona della Trinità, incarnazione del Verbo, espiazione dei peccati degli uomini per la morte di Gesù, resurrezione di Gesù, ascensione al cielo, lo Spirito Santo. A suo avviso dovrebbero restare nel Cristianesimo solo questi elementi: rivelazione come intervento non mitologico di Dio nella storia attraverso l'uomo Cristo, notificazione all'uomo, attraverso tale rivelazione, che egli è creatura peccatrice e giustificata, giustificazione consistente nell'attribuire alla esistenza terrestre dell'uomo una certa autenticità, comando all'uomo di non fidarsi di sé, ma nel perdono che liberamente Dio gli dà.

Non è difficile intravedere qui un tentativo di adeguare il Cristianesimo alla filosofia heideggeriana del « *Sein und Zeit* »; ma se cerchiamo di sapere dal Bultmann, perchè egli chiami mitologici molti motivi cristiani, lo scopriamo prostrato in un ingenuo mitologismo scienziasta, che difficilmente è dato trovare presso i più seri studiosi della scienza consapevoli dei limiti di quest'ultima (6).

Egli ritiene che sia mitologico tutto ciò che contrasta con la interpretazione scientifica del divenire del mondo, secondo la quale niente sfuggirebbe alla legge della causalità empirica.

Tale punto di vista veniva ribadito dal Bultmann in un importante scritto di un decennio dopo: « *Zum Problem der Entmythologisierung* » (7).

A suo avviso il rivestimento mitologico del Messaggio Cristiano, oltre ad essere superato dall'evoluzione del sapere e a costituire ormai un ostacolo alla diffusione del Cristianesimo, costituirebbe anche una deformazione di quel Messaggio, in quanto esporrebbe in termini terrestri (e antiscientifici) il sopraterrestre,

(5) *Offenbarung und Heilsgeschehen* in « *Beiträge zur evangelischen Theologie* », 1941: *Neues Testament und Mythologie*, con un sottotitolo assai eloquente: *Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* alle pagine 10-48 del primo volume della vasta raccolta dei documenti della polemica, curata da H. W. Bartsch e intitolata *Kerygma und Mythos*, Herbert Reich Evan. Verlag Hamburg, 1951 ss.

(6) Per quanto concerne tali limiti e i problemi connessi, mi permetto di rinviare ai miei lavori di epistemologia quali: *La costruzione interpretativa del mondo*, Ist. Edit. del Mezzogiorno, Napoli 1956; *Nozioni e problemi di epistemologia*, in « *Asprenas* », (Napoli) 1959, 6 pp. 86-103; *La filosofia della scienza e i limiti dello scetticismo* in « *Sapienza* » 1959, 12, pp. 287-323.

(7) Del 1951; lo si può vedere nella citata raccolta del Bartsch, 1 vol. pp. 179-208.

verso cui è rivolta la fede. In tal modo il preconconcetto scienziasta si sposa alla pretesa già messa in luce di rivalutare il soprannaturale.

Sulla sintesi di questo preconconcetto con questa pretesa il Bultmann fonda la sua metodologia di interpretazione biblica intesa a ricavare dagli Scritti Sacri il genuino Messaggio Cristiano purificato di ogni elemento estraneo (8).

4. Smitologizzazione liberale e smitologizzazione di Bultmann.

Per non fraintendere il pensiero di Bultmann, bisogna tener presente che egli prende molto sul serio la difesa del Messaggio Cristiano come un messaggio nettamente sopraterrestre o, come diremmo noi cattolici, soprannaturale, e polemizza vigorosamente contro la critica liberale.

Il protestantesimo liberale aveva compiuto una smitologizzazione del Cristianesimo, ma ne aveva anche rovinato il nucleo genuino, aveva intaccato il Messaggio, il Kerigma; inoltre ciò che di questo aveva lasciato sussistere, veniva da esso naturalizzato col metodo dell'immanenza. Qualcosa di simile aveva compiuto la critica della *scuola delle religioni comparate* (religionsgeschichtliche Schule).

Per il Bultmann, invece, il Kerigma non viene dal profondo del cuore umano, ma dall'esterno. E' annuncio di un atto compiuto da Dio per sua propria iniziativa contro il mondo e a favore dell'uomo; è rivelazione della radicale incompatibilità fra Dio e il mondo, del disvalore del mondo; è una rivelazione che deve scuotere l'uomo come un attacco (Angriff), come uno scandalo (Anstoss) (9); deve costringerlo a diffidare di sè e ad abbandonarsi a Dio.

Alla smitologizzazione liberale e storico-comparata il Bultmann muove ancora un altro rimprovero, quello di eliminare semplicemente il mito, senza penetrarlo per ricavarne il Kerigma. Tale penetrazione deve mirare a ricavarne l'anima profonda, che è il suo significato esistenziale, la sua reale portata per l'uomo, per l'uomo in questo mondo, per l'uomo nel tempo, per l'uomo dinanzi alla morte, per l'uomo gettato nella sfera del visibile, dell'esser-là (die Sphäre des Vorhandenen), del disponibile (des Ver-

(8) Tale metodo effettivamente impiegato dal Bultmann nei suoi scritti esegetici come *Theologie des Neuen Testaments*, Tubing 1951, e l'interessante commentario del 1941: *Das Evangelium des Johannes*.

(9) Cfr. BULTMANN: *Theologie des Neuen Testaments*, cit. pp. 393, 394 etc.

fügbaren), del transitorio (des Vergänglichen). Significato esistenziale che, svelando all'uomo la sua reale condizione, lo sottrae ad ogni illusione, lo crocifigge al mondo, gli fa accettare la sua nullità davanti a Dio e così lo salva e rende autentica la sua esistenza.

E' facile intendere quale manomissione subiscano i testi sacri, perchè diventino semplici annunci di un tale Kerigma. E' facile intendere con quanto arbitrio sia negata la storicità di tutti quei fatti che devono essere intesi come mitologici, perchè non rispondenti al criterio scienziasta dell'universalità e indiscutibilità della causalità empirica.

5. La polemica.

Non a torto un acuto studioso protestante di orientamento neokantiano, il Niebuhr, ha recentemente indicato il punto debole della metodologia del Bultmann proprio nell'idea di « natura come nesso inesorabile di causa ed effetto » (10). Egli ha osservato che tutti i metodi storici, secondo i quali è stata condotta la critica della Bibbia, sono caduti nell'inconveniente di voler imporre arbitrari criteri, per decidere della ammissibilità o meno di un fatto, ritenendo ammissibili solo i fatti giudicati naturali e razionali sempre in base a criteri arbitrari. A suo avviso tutti i fatti sono arbitrari, irrazionali e indipendenti l'uno dall'altro, non esistono leggi della natura in sè, i concetti scientifici sono convenzioni. Tra i tanti fatti (tutti irrazionali) ce n'è uno che è straordinario e unico, ma non miracoloso, e questo è la resurrezione di Cristo (11).

Come si vede la valutazione della narrazione biblica assume qui, in opposizione alla pretesa smitologizzazione del Bultmann, un orientamento nuovo, che tradisce ancora una volta il gravissimo disorientamento in cui si trova oggi il mondo protestante in campo scritturistico, pur essendo animato da nuove, sincere e valide istanze teologiche. In verità il Niebuhr ha ben capito che la dicotomia di Cristo storico e Cristo della fede distrugge Cristo e la Chiesa (12), ed ha voluto trovare un fondamento filosofico

(10) « The idea of nature as an inexorable nexus of cause and effect also limits Bultman's attempt to define the common sense of history shared by the earliest and latest generations of the Church ». RICHARD R. NIEBUHR: *Resurrection and historical season*, New York, 1957, p. 73.

(11) « The resurrection of Jesus Christ is an event in this kind of history, in which events must be treated for their own sake. The resurrection shares in the arbitrariness, irrationality and independence which characterize all events to some degree; and like them it is problematic », *Op. cit.*, p. 171.

(12) RICHARD R. NIEBUHR: *Op. cit.*

alla recentissima tendenza che porta numerosi studiosi protestanti a rivalutare la testimonianza di coloro che furono presenti ai miracoli e alla resurrezione di Cristo (13).

Non si creda però che la tesi del Bultmann abbia provocato soltanto la reazione del Niebuhr. Sono ormai ventotto anni che nel mondo protestante si discute appassionatamente il senso e il destino del Cristianesimo in funzione di quella tesi.

Tra i più illustri nomi che intervennero nella polemica, sono degni di speciale menzione il teologo J. Schniewinds, a cui il Bultmann rispose con un apposito scritto (14), il filosofo esistenzialista Karl Jaspers, che avanzò molte obiezioni e critiche (15), il teologo anglicano A. Farrer, che a conclusione della edizione inglese della raccolta del Bartsch, si esprime assai sfavorevolmente per la posizione del Bultmann, il Cullmann, che sviluppò idee piuttosto moderate, il Barth, che oppose le sue celebri tesi sulla storicità del Cristo Verbo Incarnato ed infine il Macquarrie, che ha ultimamente ripreso in esame tutto il problema in funzione delle esigenze spirituali più vive nella cultura dei nostri giorni. Dal 16 al 21 gennaio dell'anno in corso (1961) si è tenuto a Roma, per interessamento dell'Istituto di Studi Filosofici un convegno di studio sulla demitizzazione, che ha esaminato il problema secondo una prospettiva molto ampia (16).

(13) Si vedano ad esempio: MICHAEL RAMSEY: *The Resurrection of Christ*, London 1946 II ed.; H. H. ROWLEY: *The Unity of Bible*, Philadelphia, 1953; VINCENT TAYLOR: *The Person of Christ in New Testament Teaching*, London 1958, cfr. p. 157.

(14) Zu S. Schniewinds Thesen, das Problem der Entmythologisierung betreffend, 1943, edito nel I vol. della citata coll. di H. W. Bartsch.

(15) In *Vahrheit un Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung* in «Schweizerische Theologische Umschau» 1953, 23, pp. 74-106; a questa conferenza il Bultmann rispose con lo scritto *Zur Frage der Entmythologisierung, Antwort an Karl Jaspers* in «Theologische Zeitschrift» (Basel) 1954, 10, pp. 81-95.

(16) La bibliografia sulla problematica dell'ermeneutica bultmanniana è vastissima; mi limito a ricordare alcuni scritti più notevoli: J. HENDERSON: *Myth in the New Testament* nella coll. «Studies in Biblical Theology», London 1952; K. PRENTER: *Mythe et Evangile*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», (Lausanne) 1947, 35 pp. 49-67; G. CASALIS: *Le probleme du mythe* in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses de l'Université de Strasbourg», 1951, 31, pp. 330 ss.; G. MIEGGE: *L'evangelo e il mito nel pensiero di Rudolf Bultmann*, ed. di Comunità, Milano 1956; P. BARTHEL: *Mythe te Nouveau Testament. Introduction à la pensée de R. Bultmann. Controverse entre K. Jaspers et R. Bultmann sur la démythologisation du Nouveau Testament*, Faculté de Théologie Protestante, Montpellier, Valence sur Rhône Imprimeries Reunies 1954; tutti questi di autori protestanti. FRANCO BIANCO: *Mito, Simbolo, Esistenza*, in «Filosofia e Simbolismo», Archivio di Filosofia, 1956 nn. 2 e 3 pp. 298-299, illustra il dibattito fra Bultmann e Schniewind da un punto di vista filosofico; da parte cattolica ci sono i brevi scritti di O. Simmel: *Mythos und Neues Testament* (in «Stimmen der Zeit», 1952, 150, pp. 33 ss.), di A. KOLPING: *Sola Fide, Aus der Diskussion um Bultmanns Forderung nach Entmythologisierung des Evangeliums* in «Theologische Revue», 1953, 49, pp. 122 ss.), di J. HAMER: *Une orientation de la pensée protestante: Rudolf Bultmann*, (in «Revue Nouvelle», 1953, 17, p. 639), di R. Marlé «Bulletin critique, Théologie protestante»: *Rudolf Bultmann et la 'Démythologisation' du message néotestamentaire* in

6. Cristocentrismo e rivelazione in Barth.

Anche la teologia di Karl Barth, dopo la fase dialettica e dopo i vasti dibattiti sulla problematica della Parola di Dio, ha assunto un orientamento decisamente cristocentrico (17). Basta dare uno sguardo agli ultimi tre dei volumi apparsi della « *Kirchliche Dogmatik* », che sono dedicati alla dottrina della Redenzione e coprono circa nove anni di attività scientifica, per convincersene.

La parola di Dio venuta agli uomini è Cristo nella sua duplice storicità, cioè nell'appartenenza all'opera di Dio (*Geschichte*) e nell'appartenenza al divenire di questo mondo (*Historie*). Egli è il Testimone della Verità. Ma lo è non in quanto uomo ideale e astratto, bensì in quanto *questo uomo*, in quanto uomo vivente.

Il motivo esistenzialistico della concretezza ha fin da lungo tempo convinto il Barth, che il Cristianesimo non può essere rilevante per l'umanità, se non si fonda su fatti storici, avvenuti nella concreta storia dell'umanità. Egli, perciò, fin da quando abbandonò da giovane l'orientamento liberale è stato portato a difendere la storicità dei Libri Sacri, riguardo a ciò che essi ci attestano intorno a Gesù e soprattutto intorno alla sua morte e resurrezione.

Che cosa attesta Gesù come testimone della Verità?

« Nel suo esistere e vivere come questo uomo, egli compie lo smascheramento di ogni altro uomo » (18).

Rivela all'uomo il suo stato di precarietà, di dannazione, di rovina, di totale disvalore. Anche in Barth, come in Bultmann, domina il motivo esistenzialistico-protestante del disvalore totale

« *Recherches de science religieuse* », 1953, 41 pp. 612 ss, di P. FRANSSEN *Entmythologisierung* in « *Bijdragen* », 1959, 11, p. 284, di J. DE FRANGE *Evangelische bodschap en modern denken* in « *Streven* », 1953, 6, pp. 203 ss., e il più ampio lavoro di L. MALEVEZ: *Le message chrétien et le mythe*, Desclée de Brouwer, Paris 1954, e il mio breve scritto *Cristianesimo e mito* in « *Digest Religioso* », 1957 n. 3, pp. 37 ss.. Infine sono da ricordare i sermoni di H. W. Bartsch, che seguono con moderazione il programma del Bultmann di smitologizzare Cristo, per renderlo accessibile all'uomo moderno: *Die Anrede Gottes. Das biblische Wort dem modernen Menschen angeboten* e *Christus ohne Mythos. Die Botschaft der Evangelien für jedermann* del 1953. In quanto agli scritti di Barth e di Cullmann che si riferiscono alla polemica suscitata dal Bultmann, ne farò menzione in seguito. Di JOHN MACQUARRIE cfr.: « *The Scope of Demythologizing* » SCM Press, London 1960. Per il convegno di Roma cfr.: FRANCO BIANCO « *Il problema della demitizzazione* » in « *Civiltà delle macchine* » 1961, IX, n. 1, pp. 7-8.

(17) I limiti del presente lavoro non mi consentono di accennare a tutti i grandi temi della teologia barthiana, mi permetto però di rinviare il lettore al mio libro su *La teologia esistenzialistica di Karl Barth* (Ist. Edit. del Mezzogiorno, Napoli 1955), che li espone ed approfondisce in maniera completa e che il Barth stesso ha giudicato una « *umfangliche und eingehende Darstellung und Deutung* » del suo pensiero, cfr. K. BARTH: *Die Kirchliche Dogmatik*, Band IV, Dritten Teil, Evang. Verlag Zollikon, Zürich 9, p. VIII.

(18) *Die kirchliche Dogmatik*, B. IV t. III Erste Hälfte, Zollikon, Zürich 1959, p. 437.

della situazione umana. Ma, come il Bultmann, egli ritiene che sia falsa e impossibile la trasformazione di questa situazione in una situazione autentica attraverso una consapevolezza della sua precarietà acquistata mediante una riflessione dell'uomo stesso. Effettivamente se precaria è tutta la mondanità che costituisce e circonda l'uomo, anche i pensieri dell'uomo e le sue riflessioni saranno precarie e prive di valore, nessun valore avrà quindi la constatazione che l'uomo può raggiungere da sé del suo disvalore. Solo da parte di un totale *Jenseits* può venire un valido, autentico ed efficace annuncio del reale stato di disvalore dell'uomo. Per Barth questo annuncio avviene attraverso la testimonianza del Cristo; ma non si tratta di un mero annuncio verbale; esso ha una efficacia oggettiva e ontologica irresistibile, perchè mette l'uomo in comunicazione con Dio e lo trasforma. « In quanto la relazione di Dio a lui (Cristo) è la sua relazione a Dio, quest'uomo è il vero Testimone. Dio, allora, in questa relazione all'uomo è il vero Dio, cioè Dio nell'autentica rivelazione della sua essenza divina è Dio com'è effettivamente (Gott wie er ist). E l'uomo in questa relazione a Dio è il vero uomo, cioè: l'uomo nel verace riconoscimento della sua umanità è l'uomo com'è effettivamente (der Mensch wie er ist). Il coincidere di questa rivelazione di Dio e di questa conoscenza dell'uomo è la Verità nel pieno significato di questa nozione. Quindi l'uno e l'altro insieme: Dio com'è e l'uomo com'è, questa è l'unica, tutta la verità » (19).

Anche in Barth abbiamo quindi che la Rivelazione, sempre cristocentricamente intesa, è chiarimento della situazione umana di fronte a Dio e della sovreminenza di Dio di fronte all'uomo. Chiarimento che, secondo il Bouillard (20), avendo luogo esclusivamente dal punto di vista di Dio, verrebbe ad essere addirittura un « *rêve christologique projeté sur un ciel platonicien* » (21). Appunto che a mio avviso non si può muovere alla cristologia di Barth e che ignora lo sfondo logico in cui questa si muove. Il

(19) *Op. cit.*, B. IV T. III Erste Hälfte 1959, p. 439.

(20) In: Karl Barth: *Parole de Dieu et existence humaine*, Aubier, Paris 1952 II vol., p. 291.

(21) Alla osservazione critica del Bouillard che « si la théologie veut avoir un sens, elle doit renoncer à se faire discours sur l'homme énoncé du point de vue de Dieu; elle doit rester discours de l'homme qui reconnaît la présence de Dieu » (*Op. cit.*, II vol. p. 300) ha giustamente obiettato J. Hamer in difesa del corrispondente punto di vista barthiano in *Le programme de Karl Barth et le vœu de tout théologien*, in « *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* », 1958, 42 Juillet, pp. 437-454.

nominalismo e il concretismo della logica barthiana, che quasi nessuno ha notato mai, escludono che per il Barth di oggi si parli sul serio di platonismo e fanno intendere tutta la portata della tesi secondo cui Cristo persona storica concreta è annunzio, è giudizio di Dio, è redenzione, è umanità redenta; se non fosse per tale persona storica, redenzione, condanna del mondo, rivelazione e riscatto sarebbero *flatus vocis*, perchè non può esistere la redenzione in astratto, il giudizio sul mondo in astratto, la rivelazione in astratto.

La sua dottrina dell'Incarnazione, strettamente legata a quella della Rivelazione e della Redenzione (22) e intimamente condizionante il problema biblico, può essere trovata abbastanza corretta da un teologo cattolico. Nell'Incarnazione, a suo avviso « l'esistenza del Figlio di Dio fu ed è anche l'esistenza di un uomo. Non due esistono qui l'uno accanto all'altro o anche l'uno nell'altro, ma uno solo — e nessuno, niente, vicino o anche in lui: Dio il Figlio, ma appunto questo non solo nel suo essere e nella sua essenza divina, ma anche nell'essere e nell'esistenza umana, anche nella nostra specie e natura, non solo Dio come il Padre e lo Spirito Santo ma, nella pienezza di quella bassezza, anche come uomo, come un uomo, come quest'uomo » (23).

7. Parola di Dio e Libri Sacri.

Su tali premesse teologiche è chiaro che non può inserirsi una valutazione della Bibbia del tipo di quella del Bultmann.

Si cominci, però, a tener presente, che Barth non si accosta ai Libri Sacri in atteggiamento di storico imparziale, né in questo atteggiamento vi trova il soprannaturale della vita di Gesù, particolarmente della Morte e Resurrezione. Per lui è la fede cristiana, e quindi la teologia, ad esigere ed imporre che in Cristo Dio-uomo si verifichi una irruzione dell'eternità nel tempo, di Dio nel mondo, dell'azione di Dio (Geschichte) nel divenire umano (Historia), anzi una coincidenza di quell'azione con questo divenire. « La storia e il messaggio pasquale contengono tutto il resto (del Cristiane-

(22) Per il vastissimo argomento della Redenzione si può vedere, oltre ai capitoli XV e XVI della mia opera già citata, il mio scritto: *Intorno al pensiero di Karl Barth*, CEDAM, Padova 1951 per le tesi esposte nel *Römerbrief* e per gli sviluppi più recenti l'ottima opera di Hans Küng: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1957.

(23) *Die kirchliche Dogmatik*, B. IV Teil II 1955, p. 53.

simo), mentre tutto il resto senza di essi sarebbe sospeso in aria come un'astrazione» (24).

Tale impostazione dell'argomento porta il Barth a trattare i Libri Sacri secondo il metodo comune ai protestanti; egli vi cerca e vi trova solo e tutto ciò che si accorda col suo sistema teologico e può valerne come prova. Ovviamente di tali libri egli dà una valutazione che gli permette appunto di cercarvi ciò che desidera.

Qui s'innesta tutta la vastissima problematica della *mondanizzazione della Parola di Dio*, della quale la problematica cristologica non è che la ripetizione e, potremmo dire, l'edizione più recente.

Per Barth la Parola di Dio è la sua Rivelazione oggettivamente intesa, la quale è entrata nel mondo umano in un preciso momento storico. Ma la Parola di Dio è Cristo, Cristo è dunque la rivelazione oggettiva in quanto fatta a noi uomini, Cristo Dio-uomo, Cristo persona, Cristo nel tempo umano è la Parola di Dio venuta a noi. Ma non poteva venire a noi senza mondanizzarsi, cioè senza velare la sua autentica divinità sotto aspetti terreni, solo nel periodo storico della Resurrezione, nella fede e per la fede degli Apostoli, il Verbo si mostrò senza il velo della terrestrità decaduta e corrotta.

Nei primi volumi della «*Kirchliche Dogmatik*» Barth aveva affrontato il problema della Parola di Dio rispetto alla Bibbia intesa come testimonianza della Parola di Dio e aveva parlato di *mondanizzazione della Parola* come di una deformazione e una falsificazione a cui andrebbe incontro nell'esprimersi all'uomo. Però aveva anche precisato che «la Parola di Dio è Dio stesso nella Sacra Scrittura. Perchè... egli parla attraverso la sua parola scritta come lo stesso Signore alla sua Chiesa. La Scrittura è santa ed è Parola di Dio in quanto per mezzo dello Spirito Santo fu e sarà per la Chiesa la testimonianza della rivelazione di Dio» (25).

Oggi, insistendo sul concetto di «Cristo Rivelazione redentrice» e non dando chiarimenti sufficienti sul rapporto tra Bibbia-rivelazione e Cristo-rivelazione, lascia adito a qualche sospetto circa un eventuale indebolimento del suo biblicismo. Del resto

(24) «Denn eben die Ostergeschichte und Osterbotschaft enthält ja alles Andere, während alles Andere ohne sie als Abstraktion in der Luft stehen würde». *Die kirchliche Dogmatik*, B. III, T II 1948, p. 531.

(25) *Die kirchliche Dogmatik*, B. I, Teil II 1939, p. 505, soprascritta al paragrafo 19.

la tesi della *Verweltlichung* della Parola di Dio già aveva permesso una certa libertà nella ermeneutica sacra e l'accettazione di molte interpretazioni della critica liberale.

Non bisogna dimenticare la dichiarazione che egli fece già nel lontano 1921, nella prefazione alla seconda edizione del « *Römerbrief* », che tanto rivoluzionario era apparso rispetto all'ermeneutica liberale. Egli precisava che non intendeva rigettare la critica storica, « il cui diritto e la cui necessità » espressamente riconosceva; solo intendeva non fermarsi a questa critica, ma usarla come prima tappa, per accedere al contenuto spirituale dei Testi (26).

La sua ricerca del Messaggio soprannaturale nella Bibbia incomincerebbe quindi soltanto dopo che la critica storica ha fatto il suo lavoro, su per giù come una riflessione filosofica che, cominciando dopo l'analisi delle scienze positive, non restasse compromessa da queste; ma poichè la critica abbandonata a se stessa può assumere criteri comunque arbitrari, tali da rendere irrintracciabile il Messaggio stesso, è ovvio che la stessa critica storica da lui impiegata subisca un controllo da parte dei suoi principi teologici.

Ciò può essere particolarmente notato nella posizione che Barth assume nella polemica col Bultmann, pronunciandosi contro la pretesa *smitologizzazione* del Messaggio e difendendo la storicità del Cristo e della sua Resurrezione allo scopo di salvare il carattere di concretezza, che egli ritiene ineliminabile, dal Cristianesimo.

Il Barth entrò nella polemica con alcune intense pagine della seconda parte del terzo tomo della « *Kirchliche Dogmatik* » (27) e con uno scritto del 1952 intitolato « *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen* » (28).

Le sue obiezioni al Bultmann sono profonde e solide, ma le perplessità nascono quando si tien presente la libertà che egli lascia alla critica biblica; allora non si vede chiaro perchè tale critica possa giungere ad alcune negazioni e non ad altre, quando

(26) « Nicht die historische Kritik mache ich ihnen zum Verwurf, deren Recht und Notwendigkeit ich vielmehr noch einmat ausdrücklich anerkenne, sondern ihr Stehbleiben bei einer Erklärung des Textes, die ich keine Erklärung nennen kann, sondern nur den ersten primitiven Versuch einer solchen », *Der Römerbrief*, Evang. Verlag, Zollikon Zürich 1947, p. X.

(27) *Die Kirchliche Dogmatik*, B. III, T. II 1948, pp. 531-537.

(28) Zürich, nella coll. « Theologische Studien », Heft 34.

le prime non sarebbero più fondate o arbitrarie delle seconde.

Perplessità maggiori nascono dalla considerazione della sua tesi, secondo cui la Bibbia, che indica e rinvia alla Parola di Dio, quale mondanizzazione (e falsificazione) di questa, resta sempre legata alla Rivelazione, cioè a tale Parola, ma la Rivelazione non è mai legata alla Bibbia (29), neanche come la cosa indicata è legata al segno che l'indica.

Ciò importa una equivocità fra ciò che dice la Bibbia e ciò che Dio annuncia, una *analogia fidei* tra quello e questo; cioè importa tra i singoli concetti della Bibbia e il contenuto del Messaggio una corrispondenza uno-uno stabilita da Dio secondo il suo pieno arbitrio (30).

Che Barth accetta il canone biblico intero, che egli si professa sostenitore dell'ispirazione divina dei Libri Sacri, non riduce le perplessità di chi lo studia, sia pure con profonda simpatia e sincera ammirazione.

8. La posizione del Cullmann.

Anche il Cullmann è una figura di primo piano nel protestantesimo attuale.

Egli è fra gli studiosi più equilibrati; non ha mai aderito alle esagerazioni dell'ipercriticismo biblico e fu tra i primi a capire il valore della riscossa barthiana contro l'indirizzo esegetico dominante all'inizio del secolo e che vanta i nomi di un Harnack e di un Jülicher (31).

Anche il suo pensiero è schiettamente cristocentrico e in funzione cristocentrica è impostata la sua valutazione della Bibbia. Per lui, però, non si può dire come per Barth che le tesi esegetiche dipendono dalle tesi teologiche; se infatti Barth è prima e soprattutto un teologo, Oscar Cullmann è prima e soprattutto uno studioso di problemi biblici e delle origini cristiane. E' facile osservare tutto ciò nella interessante opera sulla « *Christologie du Nouveau Testament* » uscita proprio due anni fa, nello studio su « *Les sacraments dans l'évangile johannique* » pubblicato nel 1951,

(29) *Die kirchliche Dogmatik*, B. I., T. II, p. 569.

(30) Per tale corrispondenza arbitraria e quindi per il problema semantico nella teologia di Barth si veda il mio articolo *L'esistenzialismo teologico di Carlo Barth* in « *Sapienza* », 1956, n. 1.

(31) Cfr. il suo articolo *Les principes posés par la méthode exégétique de K. Barth*, in « *Revue d'histoire et de philos. religieuse* », Strasbourg, 1928, pp. 70-83.

nella raccolta di ricerche dal titolo « *Dieu et César* » (32) e nell'opuscolo su « *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts* » (33), per non citare lavori meno recenti.

Il Cullmann prende netta posizione contro gli schemi artificiali, che hanno dal secolo scorso guidato la critica storica nelle indagini sull'origine del Cristianesimo. « La storiografia delle origini del Cristianesimo, dice in un recentissimo articolo (34), è dominata da lungo tempo da un dogma scientifico di cui bisognerebbe sbarazzarsi. E' la scuola detta di Tubinga, ispirata da Hegel, che ne è responsabile. Secondo questo dogma (schema: tesi-anti-tesi-sintesi) ci sarebbe all'inizio del cristianesimo la comunità di Gerusalemme, interamente dominata dalla teologia ebraica e soprattutto dalla speranza ebraica; più tardi, a contatto col mondo ellenistico, sarebbe sorto un cristianesimo tutto diverso: il pagano-cristianesimo. Il cattolicesimo rappresenterebbe la sintesi ». Il Cullmann lamenta che, sebbene oggi tutti intendano distaccarsi da questa scuola, è troppo frequente trovare autori che ancora soggiacciono al fascino delle sue tesi infondate. A suo avviso una dualità di tendenze si deve ammettere nel Cristianesimo primitivo fin dalla sua fase strettamente palestinese. Tale dualità sarebbe radicata in una dualità esistente nello stesso mondo giudaico palestinese fra ebrei zeloti ed ebrei ellenizzanti, che gli studi del Bultmann e le recenti scoperte sulle rive del Mar Morto avrebbero sufficientemente assodata (35).

Di conseguenza gli elementi ellenistici presenti nel quarto Vangelo non possono provare una sua origine tardiva, perchè possono benissimo derivare da quel medesimo giudaismo palestinese di tendenza ellenistica. Inoltre è chiara in questo Vangelo la preoccupazione di annunziare la storicità di Cristo come Verbo Incarnato e di opporre la concretezza della sua persona alla concretezza del Tempio quale punto in cui il divino è presente in questo mondo; da ciò deriverebbe una certa opposizione giovannea al Tempio di Gerusalemme: « la presenza divina, legata fino al pre-

(32) *Dieu et César. Le procès de Jésus. Saint Paul et l'Autorité. L'Apocalypse et l'Etat totalitaire*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 195.

(33) Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1956, in tale opera sostiene la nota tesi protestante che il Nuovo Testamento non parlerebbe di immortalità dell'anima, bensì solo di resurrezione dei corpi.

(34) O. CULLMANN: *L'opposition contre le Temple de Jérusalem, motif commun de la Théologie Johannique et du Monde Ambiant* in « *New Testament Studies* », 1959, 5 april, n. 3, pp. 157-173, cfr. p. 157.

(35) Cfr. a tal proposito un altro recente studio di O. CULLMANN: *Le scoperte recenti e l'enigma del Vangelo di Giovanni*, in « *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* », 1958, 29, fasc. 1 e 2.

sente al tempio di Gerusalemme, è visibile ormai nella persona di Gesù Cristo, nel logos divenuto carne » (36).

Il Cullmann tuttavia è lontano dalla fedeltà ai Testi Sacri che caratterizza l'ermeneutica cattolica; anch'egli presume di andare al vero Cristo sceverando e giudicando gli scritti neotestamentari; si domanda, perciò, se il vero Gesù fosse del tipo dei giudei ellenizzanti, come lo presenterebbe Giovanni, o del tipo dei giudei zeloti, come lo presenterebbero i sinottici; egli pensa che molto probabilmente Gesù era al di là dell'uno e dell'altro tipo e s'innalzava al di sopra delle anguste visuali degli ebrei del suo tempo.

Nonostante queste difficoltà della sua ermeneutica egli non è stato mai disposto a dubitare della storicità di Cristo o del soprannaturale presente nella sua vita, in modo speciale della Resurrezione. In altri termini egli non è stato mai disposto ad accettare una *smitologizzazione* di tipo liberale o bultmanniano. Ovviamente non poteva restar fuori della polemica sull'*Entmythologisierung* e vi entrò con un'opera che ha fatto epoca: « *Christ et le temps* » (37). Il Bultmann ne capì il significato e la portata e rispose con una interessante precisazione del suo punto di vista (38).

Per il Cullmann la storicità del Cristo ha nel Cristianesimo una importanza fondamentale, perchè proprio in funzione di un determinato tempo storico in cui Cristo è vissuto e di cui la Bibbia ci parla, il Cristianesimo intende essere un giudizio sul tempo umano, quindi su questo mondo. « Partendo da questa stretta linea del Cristo, tale quale ci è donata nella storia biblica, i primi cristiani pretendono tuttavia portare un *giudizio senza appello* sui dati della storia generale e sulla totalità degli avvenimenti del presente » (39). « L'opera del Cristo forma *in primo luogo* il centro di una serie di avvenimenti *particolari*, che si svolgono sulla linea del tempo e che, agli occhi dei primi cristiani, costituisce la storia biblica. *In secondo luogo*, per i cristiani, questa storia particolare diventa egualmente la misura della storia generale, detta « profana », che, vista sotto questa, cessa da allora per essi di essere profana » (40).

(36) *L'opposition contre le Temple*, cit. p. 169.

(37) Délachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris 1947, nello stesso anno uscì anche in edizione tedesca.

(38) In *Heilsgeschichte und Geschichte*. Zu Oscar Gullmann, *Christus und die Zeit* in « Theologische Literaturzeitung », 1948, pp. 659 ss.

(39) *Christ et le temps*, cit. pp. 13 e ss.

(40) *Op. cit.*, p. 14.

Con qualche affinità col Barth il Cullmann spiega che « il messaggio contenuto nei primi scritti cristiani è la rivelazione dell'azione di Dio in Gesù Cristo, cioè una *storia* cristocentrica continua » (41).

Più recentemente egli ha di nuovo ribadito l'impossibilità di una interpretazione mitica dei vangeli, che sposterebbe la Redenzione e il Messaggio dal piano storico a un piano ideologico e astratto. « L'evangelista (S. Giovanni), egli dice, vuole *integrare* coscientemente il presente, *il tempo della Chiesa, alla storia* della salvezza, mostrare l'identità fra Gesù storico e il Cristo della Chiesa... Tutti i pensieri di Giovanni ci sembrano subordinati... a un tema della storia della salvezza e non a un tema atemporale... Bultmann non ci sembra aver fornito all'esegesi dei primi scritti cristiani un metodo di interpretazione adeguata per penetrare il senso profondo del loro pensiero. Volendo spogliare il Nuovo Testamento del mito, l'ha spogliato anche della storia della salvezza, che fa parte della sua sostanza medesima » (42).

Assai ambigua è, però, la conclusione che « i miti del Nuovo Testamento sono spogliati del loro carattere e subordinati interamente a una storia della salvezza, la cui struttura è differente da quella del mito » (43).

In base a tutto quanto abbiamo finora osservato possiamo riconoscere col Philbin (44), che per molti protestanti oggi è chiaro che il disfattismo della critica della forma e degli altri ipercriticismi è più un assunto che una conclusione, possiamo rallegrarci che molti pregiudizi cominciano a vacillare, soprattutto per merito della ripresa teologica culminante nelle opere interessantissime di una Barth, di un Brunner, di un Bultmann e di un Cullmann, ma dobbiamo renderci conto che tale ripresa teologica attende ancora, per essere ben fondata ed equilibrata, il recupero integrale dei Libri Sacri in quello spirito di sottomessa e docile fede, che i protestanti hanno perduta, da quando hanno abbandonato la Bibbia all'arbitrio individuale e, coscientemente o incoscientemente, hanno fatto l'uomo giudice della Parola di Dio.

Napoli - Università.

EMANUELE RIVERSO

(41) *Op. cit.*, p. 18.

(42) O. CULLMANN: *Le Mythe dans les écrits du Nouveau Testament*, in « Numen », 1954, 1 may, pp. 120-135, cfr. p. 134.

(43) *Op. cit.*, p. 135.

(44) RICHARD G. PHILBIN S. J.: *Some modern protestant attitudes toward Hermeneutics*, in « The Biblical Quarterly », 1959, 21 n. 2. pp. 115-135.

NOTE CRITICHE

« FILOSOFIA ED ESPERIENZA RELIGIOSA » AL XV CONVEGNO DEI FILOSOFI CRISTIANI A GALLARATE *

Il Prof. Carlo Giacon S. J. dell'Università di Padova, nella sua relazione « *L'esperienza religiosa: illusione o realtà?* », dopo una chiara messa a punto o ricapitolazione dei principali motivi emersi nel Convegno (come si presenta o si può definire l'esperienza religiosa; come essa si può spiegare nei suoi fattori più prossimi e nella sua origine; come si può mostrare la sua autenticità, la sua verità, il suo valore; come si distingue la *religione*, che è preghiera adorazione supplica invocazione fede culto, dalla *religiosità* sia di forma vaga, come atteggiamento di vita superiore d'uno spirito finito che si sente pervaso o immerso in qualcosa di infinito e d'eterno, sia di forma meno vaga, come atteggiamento di un colloquio tra due persone), si ferma ad illustrare come può sorgere la vera esperienza, che non è frutto d'insegnamento o di studio, ma preghiera o atto di culto vissuti dall'anima, a contatto con l'arcano, con il sacro.

« La difficoltà da superare — egli dice — nella ricerca della soluzione del problema consiste nel fatto che quando si parla di esperienza si tratta di una conoscenza non discorsiva, di una conoscenza immediata, di una conoscenza che non è la conclusione di un ragionamento, ma è, per così dire, intuitiva, sul tipo delle conoscenze che hanno i sensi; è però una conoscenza intellettiva, o almeno è un insieme o complesso di attività, nel quale, pur ammettendo la presenza di fattori emozionali e affettivi, non può non entrare anche la componente intellettiva; l'esperienza non è una conoscenza pura e nuda, o, come si dice « astratta »; è un fatto di tutto l'uomo, naturalmente compresa l'intelligenza; è una conoscenza concreta.

Riprendendo la posizione di Lotz, P. Giacon insiste tanto su la esperienza ontologica sino a trovare affinità, al riguardo dell'esperienza religiosa, tra il pensiero di S. Tommaso, di Rosmini e di Heidegger, e sino a credere giustificata un'intuizione intellettiva.

« Io penso — afferma il relatore — che sia su questa esperienza « ontologica » che conviene fermare alquanto il discorso per progredire nella ricerca della natura dell'esperienza religiosa, e penso, anche a questo proposito, che giovi più « un accordo occulto che un disaccordo manifesto »; penso cioè che mettere insieme tre nomi come S. Tommaso,

* Cfr. Sapienza 1960, n. 6, pp. 574-588.

Rosmini e Heidegger sia richiamare un notevole disaccordo, nel quale però è occulto un accordo non meno notevole ».

Per quanto riguarda il pensiero di S. Tommaso riporta testi che trattano dell'intelletto agente, dell'oggetto formale dell'intelligenza, dei primi principi del ragionamento innati in ogni scienza, testi che riguardano la *sinderesi*, la coscienza, la « *scintilla animae* » l'*epistrofé* o « *reditio supra seipsam* », la trasparenza dell'intelligenza a se stessa e la consapevolezza della propria natura e destinazione in ogni atto di conoscenza, la « *cognitio per connaturalitatem* », l'intuizione intellettuale simile a quella angelica. (Cfr. *Quodl.* VIII, q. 2, a. 4; *De verit.* q. 10, a. 6; q. 1, a. 1; *Sum. Theol.* I, q. 79, a. 7; *In II Sent.* d. 39, p. 3, a. 1; *De verit.* q. 16, a. 1; *Sum. Theol.* II II q. 45, a. 2; *Sum. Theol.* I, q. 14, a. 2; *De verit.* q. 1, a. 9).

Da questi testi, secondo P. Giacon, « si apprende che S. Tommaso ammetteva che la natura propria dell'intelligenza era di tendere all'essere, e che, con questa destinazione, trasparente come essa era a se stessa, intuiva abitualmente sé come essere intellettuale, a somiglianza dell'intuizione che l'angelo o intelligenza pura, ha di se stesso, *intuizione naturale* e *abituale* che, per essere tale, precede ogni ragionamento ed è anzi l'inizio di ogni ragionamento, un costante possesso di sé come essere intellettuale, destinato a cogliere qualunque attuazione dell'essere..... La sua natura, la sua destinazione, il suo oggetto formale è come la molla che la fa agire in una determinata maniera, quella di cogliere l'essere come veramente è in se stesso e nelle sue attuazioni concrete ».

Riguardo a Rosmini P. Giacon trova che « questi ha parlato di idea dell'essere, dell'intuizione che la mente ha di tale idea in modo *naturale* e *abituale*, della formazione, da parte dell'idea dell'essere del concetto di essere e di tutti gli altri concetti, giudizi e ragionamenti; idea dell'essere, che è la forma dell'intelligenza, che rende l'intelligenza appunto intelligenza; idea dell'essere, non di un qualche essere o ente particolare, ma dell'essere in generale, universalissimo; idea dell'essere che non dà quindi alla mente l'esistenza attuale in particolare di nessun ente, nemmeno di se stessa, ma che dà piuttosto alla mente l'intelligibilità dell'essere come tale, dell'essere come possibile ».

L'idea dell'essere è anche essere ideale. Il Rosmini « volendo trovare un fondamento assoluto alle verità affermate dall'intelligenza umana, che nei singoli individui può deflettere dal cammino della verità, ritenne di averlo trovato in una intuizione, da parte di ogni intelligenza umana, dell'Essere assoluto, offerto però come *velato*, soltanto come essere in generale, come intelligibilità dell'essere, come essere ideale ».

Riavvicinata la dottrina rosminiana dell'idea dell'essere a quella tomistica dell'oggetto formale dell'intelligenza, si potrebbero, secondo P. Giacon, riscontrarne le coincidenze.

Riguardo al pensiero di Heidegger, il P. Giacon prosegue: « in quanto l'intelligenza si intuisce o percepisce in questo modo, essa si percepisce come essere in generale, ha l'« *esperienza* » dell'essere in generale, si coglie nella sua radice, prima di conoscersi esplicitamente come una particolare intelligenza, ma si conosce in ciò che le darà la conoscenza esplicita di sé, come essere particolare: è la distinzione di Lotz, di ispira-

zione e di terminologia heideggeriana, tra l'esperienza ontologica e la esperienza ontica.

L'intelligenza si coglie nella sua radice come essere in generale, essere in generale che è la radice di ogni ente, prima, logicamente, di essere un tale ente particolare; l'intelligenza percepisce sé come rapportata all'essere in generale, e sarà avere esperienza ontologica di tutti gli enti rapportarli alla loro universale radice, l'essere in generale, conoscerli in quanto rapportati alla totalità dell'essere, percepirli non tanto come enti particolari, ma nel loro valore di essere ».

Tenute presenti la realtà ontologica e l'unità logica dell'essere in generale, P. Giacon ritiene che si ha esperienza religiosa quando l'intelligenza si coglie non solo come essere in generale, ma anche come essere finito e limitato, perché correlativo all'infinito e illimitato, per cui scaturisce la relazione di dipendenza e di subordinazione. La consapevolezza di finitezza, di creaturalità, di dipendenza, di fragilità, di bisogno aprono l'anima all'esperienza religiosa. Perciò un'intuizione o esperienza abituale sta alla base di ogni retto giudizio di valore delle cose.

Secondo P. Giacon « nella trasparenza dell'anima a se stessa, nel disvelamento dell'essere a se stesso, nello sprigionarsi dell'intellettività, il finito, cogliendosi intelligibilmente come finito, non può non cogliere in qualche modo anche l'infinito, averne un presentimento, riceverne un raggio, anche se nella nebbia più fitta... Nel cogliersi radicata nell'essere, l'intelligenza, penetrando se stessa, raggiunge, in qualche modo, la radice ultima dell'essere, l'essere assoluto, eterno, divino, donde i sentimenti del timore e tremore, ma anche della letizia e della beatitudine ».

Il Prof. VINCENZO MIANO del Pontificio Ateneo Salesiano di Roma trattando il tema « *Il Dio della religione e il Dio della filosofia* » si domanda: Qual'è l'apporto che l'esperienza religiosa dà alla conoscenza razionale e filosofica di Dio? L'esperienza religiosa costituisce una via distinta per conoscere Dio? e soprattutto è un'esperienza?

Tutti siamo d'accordo nel negare che ci sia un'intuizione immediata di Dio. Tuttavia il P. Lotz ritiene che ci sia un'esperienza implicita ed atematica di Dio nella luce dell'essere. Io ammetto che non si può conoscere Dio se non nella luce dell'essere, ma che questa conoscenza (dunque mi metto da un punto di vista gnoseologico e non propriamente metafisico) è essenzialmente concettuale e discorsiva. Solo retrospettivamente (quando avrò provato che Dio esiste) potrò dire che la luce dell'essere è luce divina partecipata.

Se l'esperienza è intesa come conoscenza immediata del concreto e se esperienza religiosa è riferita al contenuto o per meglio dire al termine dell'atto religioso, ossia a Dio, per me non c'è esperienza di Dio nell'atto religioso.

Che cosa s'ha da intendere dunque per esperienza religiosa? Distinguo due sensi:

1) La scoperta di una dimensione, l'intravedere un orizzonte che è tutt'altra dall'orizzonte mondano e finito: a questa scoperta risponde l'analisi fenomenologica del sorgere del fenomeno religioso. Non è un'espe-

rienza religiosa in senso stretto, perchè ancora negativa e problematica. L'uomo però che ha sentito questo è costretto a dare una risposta, o affermativa o negativa.

2) Se la risposta è affermativa, l'esperienza religiosa comincia con il raggiungimento della certezza dell'esistenza di Dio e la determinazione del concetto di Dio (elemento noetico), mediante l'apporto della ragione e della tradizione. Ma il vero atto religioso, la vita religiosa (esperienza vitale) c'è soltanto con l'adorazione, la subordinazione e l'amore di Dio. E' appunto questo elemento affettivo che dà la possibilità di una certa esperienza di Dio — la conoscenza *per connaturalitatem* di S. Tommaso —; ma questa conoscenza in qualche modo sperimentale di Dio, se caratterizza l'esperienza religiosa genuina e l'arricchisce, non è indipendente dalla conoscenza razionale presupposta all'atto religioso e ad essa deve riferirsi per una critica delle forme delle religiosità spesso aberranti.

« *I costitutivi fondamentali dell'esperienza religiosa* » vengono esaminati nella comunicazione del Prof. CLEMENTE RIVA dello Studio Filosofico-teologico di Domodossola.

L'analisi del concetto di esperienza religiosa presenta una molteplicità di elementi che concorrono a costituire o a contornare un fenomeno e un fatto di enorme importanza qual'è la religiosità nell'essere umano.

Anzitutto si chiede che colui che è il soggetto dell'esperienza religiosa sia un ente intellettuale. Agli enti non intellettivi manca la capacità di essere religiosi. Il concetto di esperienza riferito al fatto religioso abbraccia non solo il mondo sensibile, ma anche il mondo dell'intelligenza, dello spirito, cioè tutta la realtà umana.

In secondo luogo si esige che l'esperienza religiosa abbia un termine, un ideale, un mito, un assoluto o un assolutizzato, un contenuto, un oggetto sperimentato, di natura tale che specifichi l'esperienza e postuli una risposta di natura appropriata.

Tuttavia l'esperienza religiosa non è un semplice incontro tra soggetto intelligente e un oggetto assoluto o assolutizzato. Ogni conoscenza è sempre un incontro tra soggetto e oggetto. L'oggetto dell'esperienza religiosa si deve presentare sotto un aspetto particolare, così da suscitare nel soggetto un atteggiamento determinato, qual'è l'atteggiamento religioso.

L'incontro conoscitivo è indispensabile all'esperienza religiosa. Un minimo di conoscenza, anche rudimentale, disordinato, confuso, è sempre premessa indispensabile per ogni esperienza religiosa. Ogni esperienza religiosa ha sempre la sua teologia sia pure imperfetta, volgare e appena accennata. La teologia o insieme di conoscenze intorno a Dio e alla realtà a Lui connesse è il primo elemento o condizione fondamentale dell'esistenza dell'esperienza religiosa.

Ma oltre il conoscere vi è anche il riconoscere. Per l'esigenza di unità e di coerenza tra i vari momenti e aspetti dell'essere umano, il momento conoscitivo porta come logica conseguenza il riconoscimento di ciò che si è conosciuto. Dal riconoscimento si passa alla stima, all'apprezzamento e al comportarsi e atteggiarsi in conformità a quando si apprezza. Dal riconoscimento teorico si passa al riconoscimento pratico, alla morale.

La religione si pone dopo il riconoscimento speculativo, in un riconoscimento pratico interiore, che non è ancora azione esterna, ma atto interno di *culto*, ossia atto di adorazione e di lode della persona finita verso ciò che si riconosce supremo. Culto interiore e spirituale prima e poi anche culto esterno come coerenza per l'unità dell'uomo. Il *culto interno* (non il sentimento nè il simbolismo, nè il conoscere, nè la pratica) è il costitutivo formale della religione.

Il Prof. Riva si domanda poi se la religiosità è una sovrastruttura o una realtà radicale e fondata nella natura e nell'essere stesso della persona.

In ogni essere intelligente vi è qualcosa di divino che dà dignità eccelsa alla persona umana. In questo divino vi è la radice e la giustificazione dell'esperienza religiosa intima. Avendo il carattere dell'infinità, della verità, della necessità, dell'eternità, si presenta all'uomo quale un riflesso dell'Assoluto, ma per la sua indeterminatezza consente varietà di forme di religiosità.

Una caratteristica dell'esperienza religiosa è la tendenza e la tensione verso l'assoluto o l'assolutizzato, che si fa incontro all'uomo per stabilire un legame di possesso. Abbiamo così l'esperienza religiosa soprannaturale. La filosofia, mediante l'analisi psicologica e lo scoprimento ontologico del ponte (il divino) tra il contingente e l'assoluto, aiuta a mettere in evidenza l'esperienza religiosa che più o meno coscientemente ed esplicitamente esiste in ogni essere intelligente.

Il Prof. CARLO MAZZANTINI dell'Università di Torino, nella sua correzione *«L'irrazionalismo nella filosofia della religione, con particolare riguardo a Max Scheler e Rudolph Otto»*, esponendo il suo personale modo di pensare, cioè il modo, come egli dice, trascendentale, diretto a rivelare, tematicamente, la coesistenza della ontologicità della persona e della interpersonalità dell'essere, propone anzitutto una propria prospettiva filosofica per giudicare indi quei due filosofi della religione.

La sua prospettiva, togliendo le parentesi che egli introduce quasi ad ogni affermazione, può essere riassunta nei seguenti punti: 1) l'esperienza umana è «umana» in virtù del pensiero, benchè non consista nel puro pensiero; 2) tutto l'essere umano è «sentimento»: presenza intima di una relazionalità ed ulteriorità indefinita, la quale permea di sé il pensare e il volere, e li fa strutturalmente emozionali; 3) il pensare umano è una «esperienza», in quanto è un atto dell'uomo, di questo uomo; bisogna tuttavia tener presente il suo valore «ontologico», o rivelativo di verità, nel fatto della sua «onticità»; 4) tutta l'esperienza umana in larghissimo senso è perciò, in certo modo, «pensare», perchè, nella sua intimità stessa, è tutta intenzionale ed ontologica, pur conservando la tensione degli opposti aspetti, l'ontico e l'ontologico; 5) nell'esplicarsi teorico il problema della possibilità della loro correlazione costitutiva si pone solamente nell'attività filosofica o metafisica, mentre l'attività artistica vive oggettivamente tale correlazione come un riflettersi simultaneo e reciproco di un aspetto nell'altro, per rifulgenza, senza metterli formalmente in rapporto; 6) nel congiungersi pratico il rapporto è vissuto come

tale nella deliberazione e nella scelta etica, mentre nell'esperienza religiosa i due aspetti sono vissuti nel loro reciproco simultaneo riflettersi, senza propriamente metterli in rapporto.

Con questa e in questa prospettiva il Mazzantini fa un'acuta analisi e critica del pensiero di Scheler, nella sua ultima fase, in cui si nota un irrigidimento irrazionalistico. Scheler parla della « distanza intenzionale » che caratterizza ogni attività spirituale e che è riconosciuta nella sfera emozionale, valutativa. L'irrigidimento irrazionalistico non è da cercarsi su questa via, perchè per Scheler l'emozione è permeata di pensiero, di un pensiero che, a sua volta, può e deve dirsi emozione, in quanto è pensiero spiritualmente concreto e vivo, nè sulla via opposta, nel contrapporre cioè a questa emozionalità pensante un puro pensiero non emozionale ossia un pensiero apatico o fredda ragione, perchè tale pensiero per Scheler non esiste. L'irrigidimento irrazionalistico si trova invece nell'aver affermato il carattere antivitale, « irrealizzante » della distanza intenzionale, sia sotto l'aspetto più appariscente di far valere e prevalere l'impulso vitale sulla razionalità, sia sotto l'aspetto meno appariscente ma più grave di deformare l'attività razionale in senso ultrarazionalistico o addirittura in senso antirazionalistico. Situazione questa che renderebbe la ragione impotente, e che ciò nonostante aprirebbe nell'uomo la via al divino.

Ciò avviene in un orizzonte puramente ontologico, con esclusione dell'onticità. Si avverte in questo un'affinità con il pensiero di Heidegger.

Alcuni interpreti dell'ultimo Scheler, notano l'autocontraddizione e il carattere ateo di questo pensiero. L'aspetto ateistico del suo teismo si connette con l'aspetto antirazionalistico del suo razionalismo.

Con pari acuta analisi il Mazzantini esamina la teoria religiosa di Otto, in cui, invece, domina l'aspetto ontico e si ha un'esperienza che, con le caratteristiche del numinoso, quali il « mirum », il « tremendum », il « fascinans », dovrebbe riconoscersi intrinsecamente irrazionale, mentre in realtà è auto ed eterointerpretazione implicante una intrinseca razionalità.

Il Prof. Carlo Cazzullo dell'Università di Milano da competente psichiatra tiene una correlazione su « *L'esperienza religiosa e la psicopatologia* ». Egli conclude con le seguenti affermazioni: « ci sembra si possa ritenere che l'esperienza religiosa è una reale esigenza della personalità che nei suoi aspetti psicopatologici la psichiatria moderna considera sincreticamente con un concetto dinamico dell'uomo integrato a vari livelli funzionali, somatici e psichici. L'esperienza religiosa appare come una esperienza ubiquitaria e dimostra anche nella psicopatologia i suoi caratteri, le sue derivazioni da un mondo soprannaturale, al quale l'uomo aspira per il suo finale definitivo completamente ».

A questa conclusione egli interviene esaminando e criticando la psicanalisi freudiana e alcune esperienze religiose psicopatologiche desunte dalle osservazioni semeiologiche.

Premesso il significato e il valore dell'esperienza religiosa in termini generali e specifici (l'esperienza religiosa è da intendersi come forma della fede vissuta, cioè come elemento implicito nell'accettazione concreta dell'intervento soprannaturale di Dio nella vita) e come essa inte-

ressi tutte le attività dell'uomo, timiche, noetiche e comportamentali, a seconda della maturazione della personalità; chiariti i limiti e gli elementi negativi e positivi della psicopatologia, il Prof. Cazzullo passa alla considerazione dell'enorme valore positivo o negativo degli elementi spirituali.

Tra la gamma degli stimoli, varia a seconda dell'età, dell'educazione, dell'ambiente, dell'integrazione e qualità del soggetto, non si può non ricordare l'impronta dell'esperienza religiosa nella psiche del malato o non vederne il vuoto della sua carenza, specialmente nelle fasi di sviluppo della personalità.

Evidentemente il Prof. Cazzullo tiene presente, per una critica prima e per una ricostruzione dell'esperienza religiosa in campo psicopatologico poi, la posizione di Freud, di cui riconosce con altri autori, la parzialità sia perchè i suoi criteri informativi non tennero sufficiente conto di tutte le modalità delle istanze umane, sia perchè le sue dottrine scaturirono da modelli patologici o dall'osservazione di fenomeni psicologici morbosi; ma riconosce anche la sua tendenza spiccata o una certa umana simpatia per i problemi religiosi, che ammira ed esalta in persone normali credenti e convinti dell'esistenza e della provvidenza di Dio.

Ricorda la successiva evoluzione del pensiero di Freud sull'argomento, la quale si sviluppa in due diverse direzioni: da un lato l'analisi del significato e del valore dell'istanza religiosa individuale nella economia della vita istintiva; dall'altro la ricerca di una interpretazione storica ed etnologica dello sviluppo del senso religioso dagli albori della vita associativa sino alla formazione delle religioni monoteiste. Freud insiste a lungo e ripetutamente sul carattere difensivo ed economico che l'istanza religiosa rappresenta, sia nell'adolescente (allorché egli si rende conto della sua debolezza nei confronti delle grandi forze della vita), sia dell'adulto come difesa dall'angoscia (come rimozione dai complessi parentali dai quali dipende il senso della colpa) sia nell'intera società.

Pur riconoscendo l'esperienza religiosa necessaria, universale, tuttavia il metodo naturalistico induce Freud a considerare queste verità non come verità assolute, ma come verità simboliche. « Queste idee che ci sono presentate come dogmi — dice Freud ne *«L'avvenire di un'illusione»* — non sono risultati dell'esperienza nè conclusioni del pensiero, sono illusioni, realizzazioni dei desideri più antichi e intensi dell'umanità ». Da ciò l'esigenza di ricercare nell'evoluzione storica della società i motivi veri del sorgere della religiosità, rifacendosi alle conoscenze sul pensiero mistico-magico, caratteristiche tanto dell'inconscio dell'uomo civile quanto di tante manifestazioni e comportamenti rituali dei popoli primitivi.

Il Prof. Cazzullo afferma che l'opera freudiana, se testimonia della sua operosità, appare meno valida soprattutto sul piano etnologico ove venne posto in dubbio l'importanza fondamentale delle manifestazioni e dei riti totemici che Freud reputava una tappa obbligata e significativa dello sviluppo sociale e religioso dell'uomo.

La base della moralità (ritenuta come una proibizione esteriore introiettata nell'inconscio) e la genesi dell'idea di Dio (come dilazione dell'immagine paterna) sono dissolte o invertite nel loro processo; il quadro

dell'uomo di Freud è unilaterale, è ricavato dal basso e non dalla considerazione degli strati superiori della personalità umana.

Un'ulteriore parte della relazione del Prof. Cazzullo è dedicata alla esperienza religiosa in psicopatologia desunta dalle osservazioni semeiologiche ottenute dall'apporto dell'indirizzo esistenziale di Binswanger e delle relazioni interpersonali di Sullivan per quanto riguarda la patologia delle emozioni, in particolar modo dell'ansia e della depressione.

Il fenomeno di ansia assume i caratteri di colpa, di condanna, di insignificanza, di distacco dal significato che dà senso e valore a tutti i valori, di vuoto, di morte. Esso è suscitato dal rapporto con il massimo dei contenuti idetici, con l'elemento onnipotente, onnisciente, onnipresente, capace di potere e giudizio assoluto, che riproduce positivamente le qualità negative dell'ansia.

Similmente per la depressione, dovuta alla perdita di un oggetto ritenuto indispensabile.

Per questi caratteri psicogenetici l'esperienza religiosa può diventare valido strumento della psicoterapia.

Il Prof. Paolo Filiasi Carcano dell'Università di Roma, precisando alcuni punti delle relazioni di Guardini, di Guitton e di Cazzullo, si sofferma a parlare « *Sopra la dimensione dinamica della fenomenologia religiosa* ».

Rispetto alla relazione del Prof. Guardini, egli vorrebbe richiamare l'attenzione sui motivi della grande attualità della fenomenologia della religione, sulla sua funzione nell'ambito della filosofia contemporanea.

« La nostra percezione — egli dice — si è impoverita (com'è stato osservato da Köhler) correlativamente al grande progresso tecnico-scientifico, che ha sviluppato un'altra maniera, quantitativo-matematica, di considerare le cose; e analogamente si è potuto parlare di un progressivo inaridimento della coscienza, di una sua crescente incapacità di entrare in un rapporto emotivo con la natura. Il mondo, a guardarlo con i freddi occhi della ragione scientifica, ci appare non più una casa ospitale, ma un deserto (una landa desolata, come ebbe a descriverlo Eliot), in cui non siamo più in grado di percepire l'armonia delle sfere, di ascoltare le voci della natura, di Dio, degli altri ».

Questa attuale sordità o insensibilità alle esperienze religiose e spirituali potrebbe non avere in sé nulla di necessario o di assoluto, ma rappresentare solo il risultato di una evoluzione storica, di una scelta culturale, di un atteggiamento psicologico. Compito della riduzione fenomenologica sarebbe quello di neutralizzare certe abitudini e certi pregiudizi, per risvegliare altre esperienze della coscienza. Ciò vuol dire porre la fenomenologia della religione in una prospettiva storico-evolutiva, dinamica e drammatica. Vi è un dramma dell'evoluzione storica, l'accennarsi di alcune forme di esperienza e la repressione di altre, forse per una spinta evolutiva, un disegno provvidenziale o un'occulta teleologia.

Considerando la relazione del Prof. Guitton relativamente alle ambivalenze dell'esperienza religiosa, il Prof. Filiasi Carcano riporta in campo la distinzione tra un punto di vista statico e un punto di vista storico-

dinamico. « In ogni esperienza religiosa può probabilmente ritrovarsi, in varia misura, la compresenza di forze o fattori diversi e contrastanti, ma anche questa compresenza può forse interpretarsi dinamicamente, come risultato di una confluenza o di un conflitto tra tendenze e esigenze diverse, variamente orientate ed esplicitantesi nel corso del processo storico. Queste forze contrastanti non sono sullo stesso piede, ma hanno forse proprio, da un punto di vista evolutivo, un diverso carattere e significato; rappresentanti il passato o l'avvenire, esse confluiscono nella nostra coscienza, e si contendono il suo dominio con le loro opposte istanze ».

Di fronte al carattere sintetico e al compiuto equilibrio del Cristianesimo, il Prof. Filiassi Carcano dimostra i due opposti pericoli che minacciano di turbare questo equilibrio, i due fattori che si protraggono lungo il corso della storia della filosofia, in lotta vicendevole sino a provocare l'attuale scetticismo e inaridimento della coscienza. Essi sono: da un lato la superstizione magica, legata ad un eccessivo ritualismo e rappresentante il polo materialistico dell'esperienza religiosa, dall'altro l'unilaterale accentuazione dell'elemento spirituale, che ha trovato la sua espressione eretica nel catarismo.

Al Prof. Cazzullo osserva, che, pur accettando la critica fatta all'unilateralità delle vedute di Freud circa la funzione patogena della religione, perchè anche la religione assolve una funzione positiva, di appoggio, difesa e sicurezza della personalità (« come una educazione religiosa troppo rigida e coercitiva, reprimendo eccessivamente gli istinti e suscitando scrupoli, può effettivamente favorire l'insorgere della nevrosi, così la mancanza totale di religione può provocare d'altro lato, un senso incolmabile di vuoto e gettare la coscienza in uno stato di profondo disorientamento e conseguente depressione psichica »), non soddisfa la prospettiva scientifico-medica, che sembra troppo statica; si richiede invece una prospettiva filosofico-dinamica. La malattia, e in particolare la nevrosi, ha qualcosa di misterioso e di drammatico, che trascende il piano della sua completezza individuale; essa non ha solo cause prossime, ma anche remote, e rivela una situazione storica più generale, che si tratta di interpretare. Il filosofo non può fare a meno di riflettere sul dramma storico sottostante, che non si compone mai di un equilibrio morale stabile, perchè assume forme storicamente cangianti.

In conclusione, al Prof. Filiassi Carcano sembra che la situazione possa oggi descriversi in base all'ipotesi del duplice refoulement, dell'istinto e dello spirito, che hanno luogo durante il processo storico, riducendoci in uno stadio di completa aridità, senza istinto e senza spirito. « Gran parte della letteratura decadentista attuale è una chiara riprova di questa situazione paradossale, caratterizzata dalla duplice mancanza sia di una sana vita istintiva che di una autentica vita spirituale. Questa situazione così profondamente conflittuale e paralizzante non può essere sottovalutata; e c'è da chiedersi ancora (da un punto di vista terapeutico) che cosa si debba cercare di restaurare o ritrovare per primo, se una genuina spontaneità vitale e istintiva o la profondità spirituale. Queste due forze, che si sono combattute lungo tutto il corso della storia, continuano ad affrontarsi e a bloccarsi tra loro nella nostra generazione e

spesso nell'intimo delle nostre coscienze. Il problema clinico specifico si allarga così a una scala assai più vasta, che abbraccia tutta l'evoluzione spirituale della umanità ».

* * *

Terzo ed ultimo tema particolare è « *La filosofia dell'esperienza religiosa* ». Il tentativo del Prof. GIOVAN BATTISTA LOTZ, nella sua lunga e chiara relazione introduttiva, è di voler salvare da una parte una esperienza genuina religiosa e dall'altra superare l'intuizionalismo. Si potrebbe forse così parlare di una esperienza religiosa razionale.

L'esperienza religiosa, fenomeno originale e distinto da ogni altro, è un'azione profonda in cui s'incontra Dio, in cui c'è il dialogo fra l'io umano e il Tu assoluto, è una risposta familiare, di affetto, di abbandono dell'uomo alla domanda di Dio, del « tutt'Altro ». E' un mistero assoluto, dove tutto si manifesta. E' una presenza che è assenza o un'assenza che è presenza: è la presenza-assente di Dio. E' un abisso che si apre, in cui l'uomo si ritrova. E' il fondamento ultimo di tutto.

Il contenuto dell'esperienza religiosa sembra precludere la via alla filosofia, perchè in quella si tratta dell'incontro con Dio, in questa si parla dell'indagine dell'essere. Inoltre nell'esperienza religiosa emerge l'amore con la sua dedizione al mistero, mentre la filosofia affronta il sapere con l'intelligenza di ciò che è comprensibile all'uomo. Infine l'esperienza religiosa si distingue per l'immediatezza che porta con sè, mentre la filosofia, come il pensare, si muove nella mediatezza.

Determinando le caratteristiche della filosofia e della esperienza religiosa, rilevando come la filosofia chiarisca in ultima istanza l'essere, la profondità più interiore dell'esistenza umana, nella quale è radicata e da cui scaturisce anche l'esperienza religiosa, il Prof. Lotz cerca di superare ogni difficoltà e di costruire una possibile coerente filosofia dell'esperienza religiosa.

Egli distingue ed esplica anzitutto tre esperienze nel pensare della filosofia: 1) l'esperienza ontica, 2) l'esperienza ontologica, 3) l'esperienza metafisica.

L'esperienza *ontica* è l'esperienza nella quale si esplica l'ente determinato, concreto, particolare, finito, mondano. Il pensare della filosofia pensa l'ente che noi incontriamo nelle cose del mondo e soprattutto nell'uomo.

L'esperienza *ontologica* manifesta la ragione per cui l'ente è essere, mostra l'essere. E' il necessario sviluppo della prima esperienza. Il pensare l'ente presuppone il pensare l'essere in generale, perchè solo così può diventare noto l'ente come tale. Siamo alla « *reditio completa* » di S. Tommaso, dell'io a se stesso, che non si può avere senza la « *reditio* » all'essere, suo ultimo fondamento. Si può avere una dimenticanza radicale dell'essere, e restare nella considerazione dell'ente e degli enti concreti, finiti; ma allora c'è smarrimento dell'uomo negli enti particolari, come si ha nel materialismo dialettico; mentre il vero filosofare si eleva al pensiero dell'essere. Così l'ente si rivela come condizionato, relativo, partecipante, dipendente, inferiore; l'essere invece si rivela come incondizionato, assoluto, pienezza, indipendente, superiore. Da ciò si spiega l'impulso

verso l'essere, che si mostra all'uomo secondo la misura nella quale egli si dona o gli si schiude nell'amore.

L'esperienza *metafisica* si riferisce all'essere sussistente, all'essere persona, all'essere divino. Siamo al massimo dell'essere. Siamo al di fuori dell'essere fisico, ci muoviamo soltanto nell'ordine dell'essere. Qui l'assoluto non si può realizzare che nella persona infinita, che è l'essere stesso. Qui l'uomo entra pienamente nell'oscurità illuminata del mistero incomprendibile; egli allora è completamente presso l'essere e interamente presso se stesso.

L'esperienza metafisica, l'ontologica e l'ontica sarebbero tutte vere e proprie esperienze. Così la filosofia, condotta sino alle ultime estreme conseguenze, sbocca nella religione o è sempre interiormente sollecitata dalla religione, perchè l'impulso all'essere in ultima analisi scaturisce da Dio.

L'esperienza religiosa è un'esperienza originaria, distinta dalle altre, anche da quella della filosofia, tuttavia non è in opposizione a questa. All'esperienza religiosa appartiene come sfondo ciò che nella filosofia costituisce il primo piano. Perciò nell'esperienza religiosa si raggiunge Dio attraverso l'essere, e il Tu assoluto si schiude mediante l'assoluto non ancora definito come personale. Il comprensibile rende accessibile il mistero. Amore e dedizione si fondono sul sapere e sulla ragione e perciò l'esperienza religiosa ha le sue radici nel pensare e l'immediatezza nella mediatezza, ed essa non deve essere irrazionale per poter essere designata come esperienza.

Una singolare correlazione sul tema «*Religione, mito e storia, con particolare riguardo ai miti di origini presso i primitivi*» è stata tenuta dal Prof. UGO BIANCHI dell'Università di Messina.

E' da premettersi anzitutto una definizione descrittiva del mito, e in particolar modo del mito d'origine. Esso è una narrazione sacra delle origini del cosmo, dell'uomo, della civiltà, narrazione cioè che si presenta circonfusa di venerabilità e connessa con le credenze religiose e la vita etica, rituale e istituzionale di un popolo, senza un proprio carattere filosofico o scientifico o storiografico, narrazione quindi prevalentemente immaginosa, centrata su personaggi divini, semidivini o eroici, che hanno pronunziato carattere antropomorfo e che spesso sono organicamente connessi a entità e vicende di carattere psichico, sociale-funzionale e naturalistico.

Dopo aver accennato all'atteggiamento di condanna o di rifiuto verso la mitologia che ebbero i primi filosofi greci e gli scrittori cristiani, il relatore considera l'atteggiamento di rivalutazione del mito da parte di certe correnti scientifiche moderne, nel senso che il mito cosmogonico viene riconosciuto valido in un ambiente che lo crede e lo vive come verità esistenziale, storica, di fatto, di vita, non quindi come verità di ragione, per ciò stesso manifestante il carattere anti-mitico, cioè infondato, ingiustificato del mito.

Alla conclusione del rifiuto di ogni contenuto di razionalità al mito, anche se con finalità diverse, sono giunti sia storici razionalisti professanti

l'agnosticismo religioso, sia storici irrazionalisti religiosamente impegnati, gli uni per presentare il mito come fenomeno del tutto sorpassato, gli altri per presentarlo ancora valido pur relativizzandolo.

Considerato sotto l'aspetto di verità esistenziale, storica, il mito comporta sempre una certa validità, un certo appiglio con la realtà, rivela un bisogno di trascendenza, di sicurezza esistenziale che spinge l'uomo primitivo a trovare appunto in esso la ragione e il prototipo del suo agire quotidiano, prototipo che dà all'uomo sicurezza di fronte al fluire del tempo e delle circostanze, salvandolo dal disorientamento e dal caos e mettendolo in contatto con quell'ineffabile realtà, oscura e presente — *mysterium tremendum* (secondo l'espressione di Otto) — che trascende l'uomo e lo pone sul saldo terreno dell'eterno.

Un'altra tendenza, pur sotto i veli di allegorie e di simbolismi arbitrariamente applicati, vede nel mito solo ciò che può assimilarsi al razionale.

L'atteggiamento prudentiale del Prof. Bianchi è di non rifiutare nulla a priori al mito, nè concedergli troppo, ma di ricercare e tener presente sia il riferimento esistenziale e fantastico, sia il riferimento intuitivo che razionale, sia il riferimento oggettivo che soggettivo.

Nel resto della sua lunga relazione il Prof. Bianchi si diffonde a esporre e criticare un sistema interpretativo del mito più autorevole e più in voga oggi, quello dell'Eliade. Per questi il mito, e fondamentalmente il mito cosmogonico, cui egli riconduce anche le altre forme di mito, è tale quando attinge una verità, anzi *la* verità in senso assoluto, quella verità extra temporale che dà senso e fondamento alle verità, quelle della vita di ogni giorno: le quali, appunto sono significative in quanto vengono continuamente riconnesse, soprattutto nei periodo critici dell'esistenza (inizio di un nuovo ciclo annuale, momenti di pericolo, fondazione di città, abitazioni, templi, ecc.), a quell'avvenimento archetipico, esemplare, originario, che è ritenuto aver avuto luogo all'inizio del tempo, o meglio in quel tempo primordiale che è qualitativamente diverso da questo tempo profano. Il ricondursi a questo tempo primordiale, nel quale le cose presero forma, è mezzo per assicurare efficacia a ciò che si fa nell'*hic et nunc*, è mezzo per rifare nuovo il tutto, è mezzo per guarire dalle infermità, è mezzo per superare le crisi che il fluire del tempo profano può portare con sé, è mezzo, in una parola, per partecipare alla sacralità e quindi all'efficacia delle origini che sono sacre, divine, e perciò efficaci.

Tutto questo è messo dall'Eliade in relazione ad una vasta psicologia cosmogonica e rituale, è visto specialmente in rapporto ai riti di orientazione (come, per es., nella fondazione di una città o nella costruzione di una casa), per cui, come il cosmo, così l'agire umano orientato in tal senso veniva ad assumere un carattere sacro.

Analisi e critica del sistema interpretativo dell'Eliade possono portare e portano ad altre concezioni del mito, per accentuarne cioè l'aspetto psicologico di destorificazione o l'aspetto magistico, concezioni, secondo il Bianchi, parziali e insoddisfacenti.

Altri aspetti dell'*esperienza religiosa*, pur ricollegandosi maggiormente alla relazione del P. Lotz ma tenendo sempre presente quelle sulla fenomenologia e psicologia, vengono messi in luce dai Prof. A. Rigobello (in rapporto al sapere filosofico), Prof. P. Prini (in rapporto alle attuali filosofie del marxismo e della prassi), Prof. U. Redanò (in rapporto al sapere metafisico), Prof. L. Paggiaro (in rapporto ad un proprio sapere religioso), Prof. G. Moreau (in rapporto all'ascesi mistica), Prof. H. Krings (in rapporto alla fede cristiana), Prof. A. Moschetti (in rapporto al mistero cristiano), Prof. C. Calvetti (in rapporto al Dio di Gesù Cristo).

Il Prof. ARMANDO RIGOBELLO dell'Università di Padova presenta una comunicazione su « *Sapere filosofico e strutture dell'esperienza religiosa* ».

La comunicazione è sostanzialmente una proposta metodologica. Se compito della filosofia è togliere dalla equivocità quel particolare tipo di esperienza che la fenomenologia e la psicologia ci indicano come esperienza religiosa, ciò comporta la evidenziazione delle *strutture* dell'esperienza religiosa stessa. Un qualche contributo in tale senso può venire dalla comparazione delle strutture del sapere filosofico con l'esperienza religiosa, al fine di rendere esplicite le strutture di quest'ultima.

Dopo aver notato i due tipi fondamentali di sapere filosofico (l'articolazione dei giudizi in senso ascensionale verso un ideale sapere, ad uso regolativo e l'articolarsi di giudizi con funzione semplicemente analitico-esplicativa di un contesto, di un orizzonte fenomenologico), vengono messe in luce le strutture dell'esperienza religiosa che emergono applicando ad essa i due tipi di strumenti filosofici. Nel primo caso si tratta dell'avvertenza meta-problematica dell'ideale regolativo nella sua *presenza-assenza*; nel secondo caso l'avvertenza di un'*ulteriorità radicale*, oltre il mobile articolarsi dell'analisi con i più svariati modelli logici.

Una visione più completa si ha passando dal paradigma formale dell'esperienza religiosa al dinamismo delle sue strutture inserite operativamente nell'esperienza di cui sono strutture. A questo livello l'indagine sulle modalità strutturali confluisce nei risultati dell'indagine di contenuto fatta dal P. Lotz. Si perviene in tal modo a concludere che l'esperienza religiosa è il tipo di esperienza più compiutamente strutturata, ossia le cui strutture, colte nel dinamismo delle loro operazioni, coprono lo spazio dell'attività personale e la connettono vitalmente a quella profondità più interiore dell'esistenza umana di cui parla il P. Lotz. Dicendo che l'esperienza religiosa è esperienza personale per eccellenza, si intende dire che è quell'esperienza con cui la persona risolve il problema della sua giustificazione nel momento stesso in cui si pone in rapporto, senza tuttavia confondersi con essa, con la Fonte giustificativa o, per meglio dire, risponde al suo appello.

La comunicazione si chiude con l'enunciazione di alcuni corollari che discendono da quanto è stato detto precedentemente e si riferiscono ai limiti del sapere filosofico e alla non riducibilità dell'esperienza religiosa ad altri tipi di esperienza.

Il Prof. Pietro Prini dell'Università di Perugia, nel suo intervento su « *Esperienza religiosa, ateismo e comunicazione* », cerca di individuare anzitutto le condizioni per porre il problema filosofico dell'esperienza religiosa nei suoi termini più autentici.

Per Prini è giunto a compimento, oggi, il processo di assolutizzazione del relativo, che ha caratterizzato gran parte della filosofia moderna nel multiforme progetto di dare concretezza e positività al mondo, alle attività terrene dell'uomo. La filosofia del marxismo negli ultimi sviluppi e la dottrina della prassi, che confina la metafisica e la religione tra le sovrastrutture dell'evasione ideologica e mistificatrice e si pone come forma rigorosa di quella riduzione dell'essere al fare che sta all'origine dell'immanentismo nella moderna età del capitalismo e della tecnica, sono conclusioni di quel processo. Ma questa filosofia « ha di fianco a sé, contemporanea incomoda, la più radicale denuncia del nichilismo, che sia mai apparso nella filosofia occidentale ». Per Prini « il nostro tempo ha il singolare privilegio religioso d'aver messo a nudo la radice più profonda della disperazione ».

Un'altra tipica affermazione di Prini è che l'ateismo contemporaneo è la premessa di una più genuina posizione del problema religioso. « Pensato fin nelle sue ultime conseguenze, il progetto di costruire una società atea, una civiltà di uomini senza Dio, può essere una maniera straordinariamente precisa di definire l'ambito dell'« assolutamente Altro », o come direbbe Kierkegaard, la differenza infinita tra l'uomo e Dio. L'ateismo, con tutta la tensione di energia umana che esso comporta ed esige per essere veramente pensato e realizzato, è o può essere anche per il credente un'ipotesi liberatrice da tutte le contaminazioni del falso teismo, da tutte le mistificazioni dottrinali, temporalistiche ed evasive, a cui è andata soggetta l'attestazione religiosa in tanti secoli d'incontrastato predominio nelle coscienze ».

E' perciò necessario « ricondurre il linguaggio religioso ai suoi genuini valori semantici, sgombrandolo dei suoi molti equivoci derivanti da una troppo incauta assunzione di usi e di espressioni del linguaggio scientifico o pseudo-scientifico ». Così né la categoria di causa, né la ricerca storiografica, né la psicologia religiosa, né qualsiasi scienza potrà spiegare l'esperienza religiosa, perchè « al di là dei limiti di applicazione dei procedimenti propri del discorso scientifico, il mondo della fede ha un suo proprio contesto di ritmi giustificativi che la filosofia della religione ha il compito di riconoscere e di articolare in un più vasto concetto della verità ».

Il Prof. UGO REDANÒ dell'Università di Roma ha svolto il tema: *Coscienza religiosa e situazione-limite* » rilevando innanzitutto come non possa darsi, propriamente, una soluzione « fenomenologica » del tema proposto prima perchè la fenomenologia non consente, nelle sue stesse premesse metodologiche, che restano in piano espositivo, una « soluzione » che è conclusione in termini di concetto e di giudizio, in secondo luogo perchè l'Essere divino non può consistere in un « fenomeno », prospetta l'alternativa tra la sua esistenza reale o meno.

Una prospettazione puramente « psicologica » poi anche se può fornire premesse per sviluppi su altro piano, non può oltrepassare quello di sua competenza, come indagine scientifica e dunque un sapere parziale su *puri fatti di coscienza*, che non sono ancora l'atto del soggetto, e non affrontano il problema esistenziale o spirituale dei rapporti tra la coscienza personale e il divino.

La questione religiosa in quanto ricerca della ragione indagante (e non reale coscienza religiosa, comunicazione in atto della persona con Dio) è questione tipicamente metafisica in senso intensivo, pregnante: domanda che il pensiero fa sull'essere divino e che attente una risposta affermativa o negativa circa il suo essere reale: *an sit* dapprima, e poi *quid sit*.

Come nel problema dell'arte, in quello della coscienza morale, del diritto, ecc., è dal fatto di una reale esperienza religiosa che bisogna muovere, sottoponendola al raggio illuminante della ragione che cerca di rendersene conto, di dargli un significato sul piano dei concetti: la filosofia *incontra* il processo religioso e tenta tradurlo nel suo proprio linguaggio: per rilevare, a tutta prima, una realtà, un'esperienza di valore che sta oltre il puro conoscere, non risultando strutturata di *concetti puri* ma offrendosi piuttosto come processo spirituale orientato, in cui la coscienza della persona si orienta come a suo fine, immanente e trascendente insieme. *Immanente* perchè non può altrove avvenire l'incontro col « divino » se non nel seno stesso del soggetto personale che lo sente, l'adora o l'interroga; *trascendente* perchè la coscienza stessa fa esperienza, nel suo adorare o nel suo cercare, che pur orientandosi in questa direzione, in questo verso, in questa via finalistica, non ne attinge mai il fine ultimo.

E' in seno a questo credere, a questo processo orientato dell'ente finito nell'Essere infinito, che s'affaccia quel senso di inadeguazione, di annientamento della coscienza individuale finita in quella divina infinita in cui Kierkegaard trovava il senso dell'« angoscia » e che con mutato volto, ritornerà un secolo dopo nella triste, rassegnata accettazione, nello Heidegger, di un Essere misterioso da parte di una finita esistenza che di « rinvio » in rinvio vi naufraga in una coscienza di morte, di annichilimento.

Riproponendo, sotto la sconsolata sua superficie — ma rovesciandola — l'esperienza fondamentale del cristiano è, invece, annunzio, attesa di vita, nei termini di una *tensione*, di un'oscillazione di scelte *verso* una scelta finale per il raggiungimento di ciò che all'anima dell'uomo manca in quanto finita, eppure è sempre *presente* nell'atto stesso in cui ne è vissuta la privazione.

Tensione ineliminabile, costitutiva dell'esperienza stessa dell'uomo, della umana persona che senza tregua oscilla tra pienezza e privazione, tra amore e sofferenza, nel cui ritmo costruttivo ciascuno di noi va, con cimento rinnovato nel continuo del proprio io, in termini di prova, edificando se stesso, conquistando il significato della sua terrena esistenza. E che raggiunge la sua completezza, definisce la sua intera fisionomia nella *coscienza religiosa*, la quale inverte il contingente del « qui » e dell'« ora » nell'eterno, nella totalità cioè di una visione che ha al suo vertice Dio, con cui l'uomo misticamente comunica in una esperienza d'amore.

Di particolare rilievo è la relazione del Prof. LUIGI PAGGIARO della Università di Pisa nel tentativo di determinare la ricchezza e la peculiarità de « *L'esperienza religiosa* ».

E' pure compito peculiare della filosofia dire che cosa sia l'esperienza religiosa, come essa sorga nell'uomo e di che si sostanzii, perchè la filosofia è riflessione sulla realtà tutta e chiarimento di essa, e il fatto religioso è parte, spesso centrale, della vita umana.

Una filosofia dell'esperienza religiosa o della religione è perciò strettamente connessa con tutti i problemi che caratterizzano l'indagine speculativa e contraddistinguono la vita pratica dell'individuo. Anzi essa prende l'avvio dagli aspetti esterni della credenza dell'uomo per risalire agli interni, cioè alle motivazioni logiche e ideologiche del suo pensare e agire religiosi.

Lo studio degli aspetti esterni dell'esperienza religiosa, propria degli individui come delle masse, rientra nelle competenze di una scienza che funge da propedeutica rispetto alla filosofia, è la psicologia della religione, a cui oggi si dà eccessiva importanza. La psicologia della religione ci dice che l'uomo, sotto tutti i climi e in ogni grado di civiltà, non vive nè può vivere senza una fede religiosa.

Come si spiegano allora i miscredenti? O per l'avversione o per l'ignoranza o per l'indifferenza che essi mostrano verso la religione.

L'avversione suppone una conoscenza e una valutazione od opinione sbagliata o giusta, di ciò che si odia. L'ignoranza, che va intesa come impreparazione o incapacità d'intendere, come si può avere per ogni forma di sapere, si apre ad un motivo di apostolato, alla diffusione dell'amore del sapere. L'indifferenza si spiega come sordità psichica, come malattia, o, come effetto dell'ambiente, di cui in fondo l'uomo soffre.

La psicologia delle religioni trova dappertutto le medesime disposizioni psicologiche da parte dell'uomo, ad ammettere cioè l'esistenza d'una realtà indipendente da sè e dal mondo, che lo sopravanza, che va amata o temuta, e a cui si può e si deve ricorrere.

A tale atteggiamento del credente si accompagnano gli universali atteggiamenti della preghiera, dell'offerta o sacrificio e del rito. Alla devozione interna si aggiungono le pratiche esterne, che se sono soltanto pratiche senza adesione intenzionale dell'animo del credente, fanno cadere l'uomo nella superstizione. Più che sull'esercizio abitudinario delle pratiche, la bontà e la validità di una credenza religiosa si misura dal compimento di buone opere.

Qui si profila la santità come la forma più alta della vita religiosa.

A questo punto si rendono evidenti degli interrogativi: la via della santità, o della fede sentita e vissuta integralmente, è un dono, è una grazia gratuita di cui gli eletti sono, essi soli e senza alcun merito, portatori, oppure questa via è frutto di una conquista meditata, ragionata, acquisita giorno per giorno con la tenacia di una volitività che non conosce requie? E' santo chi è caro agli dei oppure è santo chi vuole diventarlo con il suo impegno? Quali forze operano sull'animo dell'uomo incamminato su questa via: quelle del sentimento o quelle della ragione? le forze irrazionali o le esigenze speculative? Cosa spinge il credente a

vivere la sua esperienza religiosa: una illuminazione improvvisa, una felice intuizione o un cosciente lavoro e sviluppo di susseguenti considerazioni proprio dell'umano ragionamento?

A questi interrogativi non può rispondere la psicologia della religione, ma un'altra scienza che non è legata alla limitatezza di un'indagine puramente fenomenologica. La quale scienza deve conservare un tale equilibrio da salvaguardare i diritti dei due termini del rapporto religioso, i diritti dell'uomo e quelli di Dio, senza cadere nè nell'estremo misticismo nè nel filosofismo.

Il rapporto dell'uomo a Dio, dell'io all'Altro non è rapporto di persona a cosa, ma di persona a Persona, perchè l'alterità, affermando l'io, afferma il «Tu», che è il «Tu» della Persona divina.

Questo rapporto si fonda non soltanto sul sentimento (paura o timore, mistero del «sacro» o del «sublime») ma anche sulle prerogative di assolutezza che Dio detiene, come quelle di verità, di bontà, di santità, di giustizia. Rapporto quindi formato non soltanto di sentimenti ma anche di ragione, rapporto avvivato dal cuore e irrobustito dalla ragionevolezza.

Questa è l'essenza o anima dell'esperienza religiosa, completata poi da altri fattori che la arricchiscono e la determinano meglio sul terreno dogmatico, morale, storico, sociale, estetico.

Il Prof. GIUSEPPE MOREAU dell'Università di Bordeaux nella sua comunicazione «*Fenomenologia ed esperienza religiosa*» si augura che venga delucidata la nozione stessa d'esperienza religiosa. Quest'ultima non deve essere intesa in un senso vago, come una sperie dell'*empiria*, dell'informazione empirica, ma come un *Erlebnis*, uno stato di coscienza vissuto, nel quale noi sentiamo la realtà e la presenza di qualcosa che ci sorpassa.

Il metodo fenomenologico permette di caratterizzare l'esperienza religiosa come un'esperienza trascendentale, ma la trascendenza divina, alla quale si riferisce l'esperienza religiosa, deve essere distinta dalla trascendenza fenomenologica (o trascendenza del mondo) e dalla trascendenza dell'assoluto, presa nell'esperienza noetica. L'ostacolo contenuto dell'esperienza religiosa è l'assoluto preso come «Tu». Ora bisogna convenire col P. Lotz che l'esperienza del «Tu» e l'esperienza del divino sono solidali, essendo necessaria la scoperta del «Tu» assoluto per la piena conoscenza del «tu» empirico, del «tu» che è il mio prossimo.

Il mio simile non può essere riconosciuto come una persona, distinta da una cosa o da un automa, che per mezzo di un procedimento della volontà, che risponde al precetto dell'amore per il prossimo. Così pure il passaggio dall'esperienza noetica all'esperienza dell'Assoluto, al Dio vivente, presuppone l'impegno della volontà, il movimento della fede: l'evidenza viene solo dopo.

E' solamente facendo la volontà di Dio che noi diamo prova della sua presenza in noi. Questa anteriorità dell'iniziativa volontaria riguardo all'evidenza non implica punto l'abbandono dell'esigenza critica. Nel dominio dell'esperienza scientifica stessa, l'evidenza non è sicura che quando essa è provocata, se cioè risponde ad una probabile domanda. Niente di sorprendente dunque se la presenza del divino, l'evidenza adatta all'espe-

rienza religiosa, non si rivela che alle anime che si esercitano ad ottenerla per mezzo delle pratiche metodiche dell'ascesi mistica.

Il Prof. HERMANN KRINGS dell'Università di Monaco apporta precisazioni « *Sul concetto dell'esperienza religiosa* ».

L'esperienza religiosa è, per così dire, il luogo in cui si radica l'atto di fede soprannaturale. Essendo essa relativa alla natura dell'uomo, suscita ovviamente l'interesse della filosofia in generale, e di quella cristiana in particolare. Per un qualsiasi esame dell'argomento è necessario determinare il concetto dell'esperienza onde applicarlo poi a quella religiosa.

L'esperienza è un rapporto vissuto, costituito, a quel che si rileva, di cinque momenti: a) *recettivo*: si percepisce una forza esterna a cui ci si deve adattare o si riceve un contenuto interno che è gratuito: nulla di altrimenti dimostrabile che di per se stesso (presenza); b) *categoriale*: l'intuito non resta informale, bensì viene determinato, e perciò rappresentato; c) *riflessivo*: il rappresentato è riferito al soggetto esperiente e da lui appropriato; è per questo riferimento che è possibile la ripetizione; d) *processuale*: le vere esperienze scorrono in un processo di genesi e quelle mediate tendono a farsi processo; e) *unitario*: soggetto ed oggetto vanno verso l'unificazione, per vari gradi e modifiche.

Applichiamo ora i suddetti cinque momenti a quell'esperienza così peculiare che è l'esperienza religiosa: a) ogni oggetto o avvenimento può diventare materia di esperienza religiosa, per quanto possa essere richiesto, per la validità generale, un certo grado formale dell'intuito; b) se la base materiale intuitiva può essere comune, la categoria è di specie tutta particolare: non appartiene al quotidiano, nè allo scientifico, nè all'etico, nè all'estetico, è assolutamente altro (non è Dio stesso l'« assolutamente altro », dato che, non essendo identico a nulla, rispetto a nulla può essere « tutt'altro »); la categoria fondamentale propria al religioso è quella del « santo », la seconda, correlativa, è quella della salvezza: il « santo » porta la salvezza, è portatore di salvezza (terza categoria); la categoria della causalità è semplicemente estranea al religioso: nè causa, nè effetto, nè connessione, ma « santo » e « portatore di salvezza » (presenza di Dio) o perdizione (assenza e già anche lontananza); c) il riferimento al soggetto rende possibile la comunità dell'esperienza religiosa, ma non la Chiesa che è fondata sulla parola di Dio; possono fondersi in unica Chiesa molteplici e diverse esperienze religiose naturali (questo è importante per le Missioni); d) l'esperienza religiosa ha un processo e perciò una storia e i mutamenti storici di essa penetrano nella vita della Chiesa: se è indubitabile quindi la verità della Rivelazione, sarebbe tuttavia errore, in forza di essa, reprimere con la forza i mutamenti storici nel comportamento religioso; e) l'esperienza religiosa è esperienza dell'unità del divino e dell'umano; senza però la mediazione di Cristo, l'unità non è tale da cancellare il peccato, anzi, come nel Vecchio Testamento lo lascia più che mai apparire: solo l'unità cristiana è l'unità della salvezza. A chi è incapace di esperienza religiosa naturale, solo il miracolo dell'unità cristiana può dare la partecipazione a Dio.

Due compiti dunque nel lavoro ulteriore in questo campo: 1) una dottrina categoriale dell'esperienza religiosa; 2) il significato dell'esperienza religiosa per la fede cristiana e la loro delimitazione reciproca.

Il Prof. ANDREA MOSCHETTI dell'Università di Padova, nella sua comunicazione: « *Filosofia e religione naturale: precorrimenti del "mistero" cristiano* », rilevando le due fondamentali istanze teoretiche che hanno orientato la ricerca nel Convegno, cioè 1) descrivere e penetrare la più generale esperienza religiosa notando in particolar modo gli aspetti psicologici, e 2) determinare quanto di religioso e di esperibile contenga la ricerca filosofica, nota l'importanza di quest'ultima rispetto all'altra, in quanto porta alla tesi del P. Lotz, che cioè l'esperienza religiosa si trova là dove la filosofia, dopo la sua indagine, viene a terminare, per cui il pensiero filosofico predispone, astrattamente e mediatamente, a quella esperienza di *tutto* l'uomo che, concretamente e immediatamente, partecipa di un ordine divino trascendente. Ritiene perciò che si possa prospettare una dialettica interiore che, animando la ricerca di un'assoluta concretezza antropo-teologica, vada dal pensare filosofico alla più intima esperienza religiosa, e ciò non come semplice successione da un'attività ad un'altra più perfetta, ma secondo un'ideale disposizione finalistica. Si può perciò parlare nell'indagine del pensiero filosofico di una risposta scansione di momenti.

Il Prof. Moschetti intende parlare dell'esperienza religiosa positivo-soprannaturale come termine concreto della disposizione finalistica della ricerca filosofica, ed esplicita o interpreta il pensiero di Lotz nel senso che: 1) ogni realizzazione umana, teoretica o morale od estetica, risulta intimamente intelligibile solo se in essa si rapporta l'ente (finito) all'Essere (infinito); 2) la persona finita non si esprime appieno, se non rifacendosi continuamente all'Essere e fondandovi un legame societario che s'apra nei più variati dialoghi con altre persone; 3) il supremo grado della vita si attinge quando l'incontro con l'Essere è inteso come amorosa fruizione dell'Essere infinito personale.

Continuando la ricerca, è da precisare che l'Essere emerge precipuamente come « terminus ad quem » e presenta tre distinti aspetti della sua dinamicità finale. Si scopre infatti: 1) come *fine unificante* (Essere per il quale), 2) come *fine consociante* (Essere con il quale), 3) come *fine beatificante* (Essere nel quale).

Una spiegazione filosofica e teologica di questi termini (si ricordi il « *per Ipsum, cum Ipso, in Ipso* » della Messa), una penetrazione nell'ordine naturale e, attraverso le implicanze storiche e il fatto della Rivelazione, un necessario sfocio nell'ordine soprannaturale e nell'incorporazione d'ogni cristiano a Cristo, costituiscono il restante sviluppo della relazione.

Nel Prof. Moschetti riecheggiano motivi blondelliani. Per lui « la filosofia non è soltanto la tormentata cercatrice d'un Assoluto che infinitamente la trascende e che, ad ogni sua domanda, sebbene tralucendo, le si nasconde tuttavia e tace, ma è anche la serenante messaggiera di una attività più alta, che, riprendendo quel ritmo in una tonalità diversa, con-

sentirà un avvicinamento al medesimo Assoluto, forse un incontro, forse una misteriosa percezione che, in qualche modo, ne discopra la Parola».

Anche la comunicazione della Prof.ssa CARLA CALVETTI dell'Università Cattolica di Milano versa su « *Il Dio dei filosofi e il Dio di Gesù Cristo* ». I punti più rilevanti di questa comunicazione sono i seguenti:

1) La contrapposizione pascaliana del Dio di Gesù Cristo al Dio dei filosofi vuol significare: a) la polemica contro il Dio prodotto dalla ragione astratta del razionalismo; b) la postulazione di un Dio colto mediante il metodo d'immanenza e inteso a risolvere le istanze dell'uomo storico. Essa non implica nè una condanna della ragione come tale, nè il valore infrarazionale anzichè soprarazionale del Dio di Gesù Cristo.

2) Tuttavia dall'antitesi pascaliana sono derivate: a) le soluzioni irrazionalistiche del problema religioso, le quali, in nome di istanze vitali, hanno ostracizzato la ragione « astratta » per fare della religione il prodotto infrarazionale anzichè soprarazionale di esigenze biotiche, simpatetiche o vitaliste; b) la scissione fra ragione e fede, quindi fra Dio dei filosofi e Dio di Gesù Cristo in una chiara postulazione anti-umana della stessa religione, destinata d'altra parte a tradursi in avventura; c) il contrasto quindi tra sistemi filosofici e verità religiose, il quale, anzichè risolversi in una necessaria opzione fra costruzioni razionali e indagini religiose, filosofia ed istanze, condiziona un paradossale irenismo che accosta ibridamente verità religiose e soprarazionali a metafisiche strutturalmente immanentistiche, nella gamma più varia, tutte denunciando la illegittimità teoretica di tali posizioni (vedi in proposito l'Enciclica « *Humani generis* »). Questo, pur non misconoscendo l'umanità delle istanze.

3) La vera posizione nei rapporti tra ragione e fede in sede di fenomenologia e la continuità fra il Dio dei filosofi e il Dio di Gesù Cristo in sede teoretica: armonia delle facoltà conoscitive nell'uomo come nell'oggetto delle sue ricerche.

Un'ultima categoria d'interventi, che potremmo appellare « generici », per lo spunto o il riflesso che hanno non su uno ma su molteplici aspetti (fenomenologico, psicologico, filosofico) dell'esperienza religiosa, è costituita dalle comunicazioni degli altri relatori, di cui daremo in seguito, notizia.

BENEDETTO D'AMORE O. P.

* * *

ILLUMINISMO E CRISTIANESIMO

Uno degli argomenti apologetici di maggiore evidenza nella problematica contemporanea è una nuova impostazione delle relazioni tra scienza e sforzo intellettuale, la valorizzazione esasperata della virtù mentale specifica dell'uomo. Per cui la « ragione » di quei decenni è meglio descritta da un lessico meglio espressivo delle istanze contemporanee: la « ragione »

del medioevo non è più la semplice struttura naturale dell'uomo nella sua integralità psico-fisica; essa è ora il risultato di un potente, quasi rabbiioso sforzo intellettuale, la valorizzazione esasperata della virtù mentale specifica dell'uomo. Per cui la « ragione » di quei decenni è meglio descritta nel suo dinamismo intellettuale come virtualità dei lumi umanistici.

Su questo piano la scienza, come epistemologia fisica, sperimentale e tecnica ha una funzione dominante, se non esclusiva, e così la « ragione » è meglio detta illuminismo: non dunque più la ragione come oggettivo ed originario valore umano, ma come valore assunto e polemicamente difeso, cioè come atteggiamento obbligatorio di una genuina naturalità.

La fede, d'altra parte, dall'illuminismo non viene più concepita come realtà assoluta e su di un piano ideologico e teologico, ma come realtà storica, come chiesa vivente e coscientemente impegnata nello sviluppo della civiltà e della storia umana. Anche qui perciò, la fede viene considerata in quanto determina un atteggiamento dello spirito che si esteriorizzerà nella vita e nella prassi, nelle relazioni col mondo delle azioni e della cultura.

Illuminismo e cristianesimo sono così i termini di un problema che ai giorni nostri sintetizza la posizione stessa della Chiesa di fronte alla cultura, e l'accettazione che essa trova nella problematica intellettuale del mondo d'oggi. Dire perciò illuminismo e cristianesimo, non significa soltanto ricostruire la storia di una certa epoca filosofica, ma anche giudicarne l'ispirazione e il significato teologico. Per questo rimane pieno di attualità ogni studio che indugi sulle caratteristiche ideologiche del movimento illuministico: il quale va considerato non soltanto come l'origine di un atteggiamento nuovo verso la Chiesa e i valori cristiani, ma come reale posizione filosofica e scientifica che sussiste viva quanto mai nelle polemiche religiose del nostro tempo.

Va riconosciuto che non sono molti i libri che possono chiaramente istruire il cattolico su quella problematica illuministica, ed al tempo stesso costituire un sereno e appassionato tentativo di ricostruzione delle istanze più vere e profonde del movimento filosofico del secolo XVIII. Il più delle volte la letteratura su questo argomento si limita a sintesi troppo generiche ed affrettate, e le posizioni degli avversari del pensiero cristiano vengono studiate con troppa concisione.

Il libro di Bianca Magnino, *Illuminismo e Cristianesimo* (1), esce dunque quanto mai opportuno, e per la serietà con cui è scritto si inserisce di pieno diritto nella letteratura più impegnata sui problemi filosofici e teologici dell'illuminismo.

Intanto il primo pregio dell'opera è la sua notevole ampiezza: sono tre volumetti densi e analitici, in cui le pregevoli doti di chiarezza speculativa dell'A. emergono quanto mai convincenti ed efficaci.

Il primo volume è dedicato all'*Inghilterra* e contiene un ampio capitolo introduttivo sulla tematica specifica del movimento illuminista. Esso

(1) BIANCA MAGNINO, *Illuminismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960 I vol., *Inghilterra*, 240 pp., L. 800. II vol., *Francia*, 262 pp., L. 800. III vol., *Germania e Italia*, 220 pp., L. 700. I tre volumi, L. 2.000.

dà una visione completa e limpida della struttura essenziale di questo ripensamento filosofico, che ordinariamente è difficile definire in pochi tratti, data la molteplicità dei motivi e delle ispirazioni che confluiscono al suo sorgere ed alla sua formazione. Ci piace sottolineare in particolar modo la descrizione dell'abbandono della morale tradizionale alla quale viene preferita la nuova morale della ragione, la morale della reazione alla sofferenza passiva e rassegnata, e quindi, nella pretesa dei suoi epigoni, la morale del buon senso e del piacere. Degno di particolare rilievo ci pare questo punto poichè esso rappresenta uno dei motivi più nuovi ed originali e sofferti dell'atteggiamento illuministico, ed al tempo stesso uno di quelli che sono rimasti più vivi nella tematica etica contemporanea, se appena si pensa alla reviviscenza dell'istanza morale nelle moderne formulazioni dell'etica della situazione e della morale della simpatia.

Nell'enunciazione del proprio assunto poi, l'A. ribadisce la necessità e l'intenzione di studiare l'evolversi del pensiero illuminista, non fermandosi soltanto alle opere dei suoi più noti rappresentanti, ma cercando di ricostruire l'ambiente ideologico in cui ne è fiorita la speculazione.

Nel secondo capitolo il quadro introduttivo si arricchisce di preziosi raffronti, precisi seppur rapidi, tra illuminismo e cristianesimo, mentre nel terzo capitolo si studiano gli antecedenti storici di questa crisi del pensiero, che si ricollega fino al primo rinascimento. Elementi di questa preparazione sotterranea ma determinante sono, secondo l'acuta analisi della Magnino, un'istanza di scetticismo, l'esaltazione dell'istinto naturale, l'inizio dello sperimentalismo, e il dualismo tra realtà intelligibile e realtà corporea.

Siamo così in grado di acquisire i postulati iniziali della dialettica illuministica, che nel quarto capitolo, troviamo riassunti nel razionalismo, nell'empirismo, e nella pregiudiziale etica.

Dopo queste premesse, tutte di carattere introduttivo, entriamo nel vivo dell'argomento del primo volume che ha per oggetto lo studio dell'illuminismo inglese. Singoli capitoli vengono dedicati ai diritti dell'esperienza, (Locke e Newton), alla morale naturale, con Shaftesbury, Hutcheson, Hume, al deismo ed al razionalismo, nonché alla problematica critico-epistemologica di Hume, Berkeley e Kant. Il volume termina con un capitolo che tratta delle ideologie politiche caratteristiche dei pensatori inglesi di quell'epoca.

Il secondo volume è dedicato alla *Francia*, e s'apre anch'esso con un capitolo introduttivo sugli influssi che hanno preparato il sorgere dell'illuminismo in quel paese. Vengono cercate le cause genetiche: ideologia cartesiana, influenza dell'illuminismo inglese, diffusione sul piano divulgativo delle teorie newtoniane. Il primo autore studiato è poi il Bayle, sostenitore del razionalismo scettico. Al secondo posto viene Fontenelle, il cui scetticismo, muovendo dall'ironia e da una prepotente istanza naturalistica, si enuncia piuttosto come valore umano e terreno. Voltaire, nella sua polemica anticristiana, è studiato nel quarto capitolo: molto interessanti queste pagine, in cui viene ricercata in tutta la sua interezza la tematica antireligiosa del volterianesimo. Esse saranno molto utili al lettore per farsi un'idea diretta e precisa di questo autore così frequente-

mente ricordato e riesumato nelle polemiche anticristiane. Difatti la fecondità di Voltaire si prolunga in altri pensatori, e per questo l'analisi dell'A. segue, senza soluzioni di continuità, lo sviluppo dell'ateismo volteriano in Diderot ed Holbach. Con questi pensatori, come giustamente osserva la Magnino, l'irreligione come atteggiamento, scende nel vivo dell'episodica umana. La posizione di antitesi al riconoscimento dei valori religiosi, viene assunta come norma di filosofia pratica, come principio etico. L'illuminismo s'incarna così nell'esistenza concreta dell'uomo e consuma le deleterie conseguenze di cui era potenzialmente turgida la sua ideologia.

Con il capitolo sesto abbiamo il passaggio dal materialismo al sensismo, e diventano quindi di scena i maggiori fautori di questa teoria, primo fra tutti Condillac. L'ottavo capitolo invece è dedicato alle questioni politiche, specie alle forme di governo e quindi al dispotismo, che prepara allo studio del fenomeno sociale nelle teorie di Rousseau. Chiude il volume una sottile analisi dell'enciclopedismo.

Il terzo volume espone la situazione dell'illuminismo in *Germania e Italia*. Dal razionalismo teologico di Leibniz a Wolff, Baumgarten, Mendelssohn e Tetens fino al deismo tedesco, Lessing e le dispute teologiche. Kant occupa un capitolo a parte, ed è degno di rilievo il fatto che della sua teoria viene esposta piuttosto diffusamente la dottrina morale, politica e teologica, mentre viene riassunta con rapidi cenni la ben nota gnosologia critica. Con Kant si giunge ad una svolta importante poichè viene formulata la prospettiva di un umanesimo di cui si erano in precedenza stabiliti i fondamenti. Nella scia di questa concezione si svolge la speculazione italiana di cui l'A. tratta con minore disponibilità di spazio, ricordando i pensatori più caratteristici di questo atteggiamento ideologico: Giannone, Filangeri, Pagano, Verri, Soave, Beccaria. L'ultimo capitolo viene dedicato allo studio del Vico.

La ricca bibliografia che corredata ogni capitolo, è un chiaro indice, se mai ve ne fosse bisogno, della serietà con cui è stato impostato l'argomento.

Di quest'opera abbiamo già detto e ripetiamo un giudizio di favore. L'A., docente di Storia della Filosofia nell'Università di Roma, persona assai nota nel mondo culturale e filosofico (ricordiamo i suoi poderosi lavori sul *Romanticismo*, sul *Positivismo*, e la sua *Sociologia*) è riuscita a darci non soltanto la storia di un movimento di idee e delle sue direttive, ma anche un approfondimento teoretico di quella storia, che è quanto mai significativo per il nostro tempo.

L'opera si può quindi considerare, ci sembra, un contributo fondamentale allo studio di questo periodo storico.

Chiudendo queste note ci pare utile ricordare ancora una volta la opportunità che il pensiero cattolico, sia di approfondimento che di polemica, scenda ad una conoscenza sempre più esatta della storia della filosofia e di quegli autori la cui problematica, come la problematica illuministica, interessa da vicino la concezione religiosa e cristiana.

Torino.

ALBERTO PEROTTO O. P.

R E C E N S I O N I

BOLLETTINO DI FILOSOFIA SOCIALE

A CURA DI ALBERTO PEROTTO O. P.

Leo Valiani - *Questioni di Storia del Socialismo* - Einaudi, Torino, 1958.
pp. 351., L. 3.500.

Un'opera, questa, che rappresenta un indispensabile strumento di lavoro per chi voglia approfondire le proprie conoscenze di storia del movimento socialista. Bisogna però avvertire subito che questo lavoro è ispirato all'ideologia socialista e marxista, e quindi di tale teoria contiene i pregiudizi, i limiti e le pecche. Pecche che, ad uno sguardo superficiale, emergono meno di quanto si potrebbe pensare, in quanto, nonostante il titolo sembri riferirsi ad un'opera speculativa ed analitica, in realtà ci si trova di fronte ad un ben condotto saggio di storiografia socialista. Da questo punto di vista le pagine del Valiani rivelano impegno, accuratezza e abilità di bibliografo. Le notizie infatti che qui vengono raccolte, sono veramente moltissime e abbracciano tutti gli argomenti storici e dottrinali più essenziali per la problematica socialista: non vengono trascurati neppure gli archivi privati. La stampa è corretta e diligente. Estremamente irrazionali, però, le note poste al termine dei capitoli, e non in calce ad ogni pagina: in un lavoro del genere, le note rappresentano una funzione integrante essenziale, e quindi devono essere sempre immediatamente presenti. Ci piace il rilievo critico dell'A. sui limiti del pensiero di Gramsci: il quale, per il Valiani, non è affatto quel gran filosofo che la solita propaganda comunista vuol far credere: anzi, dice l'A., del filosofo non ha neppure la stoffa. Se simile vigilanza critica fosse stata continua, l'opera si sarebbe arricchita di un senso critico che ne avrebbe accresciuto il valore, e l'avrebbe resa accettabile senza riserve.

* * *

J. Steinmann - *Pour ou contre Danilo Dolci*. - Les Editions du Cerf, Paris, 1959, pp. 111.

Un libro che provoca un penoso sconcerto per la superficialità dei giudizi e la leggerezza con la quale vien valutata la testimonianza di Dolci. No, l'A. può rassicurarsi: gli italiani non giacciono in quella totale ignoranza dell'opera di Dolci che lui crede; il protagonista di questo libro non rappresenta affatto un esempio di lucidità e di coraggio come lo Steinmann vorrebbe farci credere (p. 75); né la rivoluzionaria impresa

del Dolci sarà capace di creare quella classe sociale in cui l'A. vede la unica salvezza della Sicilia. Oltre che per questi ed altri saggi di ingenuo quanto inopportuno ed illogico entusiasmo per l'architetto diventato sociologo, ci meravigliamo che l'A. abbia trovato così positivi gli scritti del Dolci, brevi di banalità, di spirito anticristiano, di un'amoralità naturalistica pericolosissima. C'è poi una lezione, che l'informatissimo A. ha bisogno di ricevere, ed è la realtà della piattaforma di ispirazione filo-comunista che ha originato quel certo clamore attorno allo sterile « fenomeno » Dolci. A conti fatti, il tentativo di Partinico costituisce un'inutile zavorra, contrariamente a quanto afferma lo Steinmann (p. 70), per le forze dell'ordine, ed invece una preziosa zizzania nelle mani del comunismo.

* * *

L. Trozkij - *Diario d'esilio* - Il Saggiatore, Milano, 1960, pp. 191, L. 1.600.

La figura complessa di Trozkij esce più completa e meno imprecisa del solito, dalle pagine di questo libro. Come in ogni diario, anche qui non si resta delusi, se si cercano le reazioni immediate e prima sconosciute del protagonista, certi lati oscuri che non si sarebbero sospettati: per esempio, stupisce, ed è un'autentica incoerenza, che Trozkij, il quale anche da questo libro proclama la necessità di un'elaborazione scientifica dell'ideologia comunista, si riveli poi così grossolanamente superficiale sulla problematica religiosa. Un altro fatto che colpisce in quest'opera è la violenza dell'ideale comunista professato dal famoso rivoluzionario. Effettivamente, abituati a vedere Trozkij sempre in funzione di contrasto col comunismo al potere, ci si può formare un'idea errata su di lui, che cioè la sua ideologia fosse soltanto più un'eco ormai lontana della concezione di Marx. Queste pagine ci ricordano il contrario.

L'edizione è molto elegante e il prezzo contenuto.

* * *

A. McLee - *La sociologia delle comunicazioni*. Taylor, Torino, 1960, pp. 255, L. 1.250.

Negli ultimi due anni il nome del Prof. McLee è diventato noto in Italia, essendo l'A. venuto nella nostra Nazione a tenere conferenze e corsi di studi. Egli è uno dei migliori conoscitori di quella giovanissima scienza che si chiama psicologia sociale, e in particolare, di quella sezione che concerne i mezzi di comunicazione. Perciò l'edizione italiana di questa sua opera trova consensi ed interesse. E' infatti, quello di cui parliamo, un volume elegante nell'edizione, corretto e di gradevole lettura, ma denso e impegnativo come qualunque trattato sistematico. In realtà è proprio ciò che il McLee intende fare, delineare cioè uno schema di studio, analitico e progressivo della psicologia sociale applicata, o meglio, in

funzione dei mezzi audiovisivi. Notevole parte viene però dedicata alla definizione della psicologia sociale da cui si vuole prendere le mosse, e dalle nozioni di interazione e mutazione sociale (pp. 13-87). La seconda e la terza parte trattano invece direttamente dell'applicazione teorica e pratica della sociologia dei mezzi audiovisivi. L'ultima parte viene dedicata alle prospettive che in futuro si aprono allo sguardo dei sociologi.

L'analisi dell'A. si rivela attenta nelle fasi di scoperta e logica nella costruzione della sua scienza. Rileviamo con piacere una grande moderazione, dote non comune in trattati del genere. Soltanto nell'ultimo capitolo, anche il McLee scivola leggermente, e sfiora l'unilateralità quando cerca di prevedere e preconizzare che cosa potranno fare i sociologi in futuro. Queste pagine ci paiono soffuse da un certo determinismo, e da una esasperazione dell'elemento sociale, il quale, sia ben chiaro, se è vero che gioca sempre in ogni azione umana (o remotamente o prossimamente), non perciò stesso è sempre un valore determinante. Ci pare infatti un pò compromessa, dalla concezione dell'A. quale emerge in queste ultime pagine, sia l'ampiezza della concreta libertà umana, sia il valore finalistico e determinante (e quindi movente) dei valori oggettivi.

Una dote particolare di questo scrittore, è però quella di trattare con estrema agilità di stile argomenti di per sé impegnativi e complessi: un pregio di semplicità e di umiltà, diremmo, che forse è squisitamente americano, e di cui è doveroso prendere atto ed esempio.

* * *

G. Lefebvre - *Napoleone*. Trad. Sozzi-Faralli, Laterza, Bari, 1960, X-746 pp., L. 6.000.

Il fascino di Napoleone è ancora oltremodo vivo, non soltanto in sede divulgativa, ma anche nel campo degli studi storici ed economici: questa traduzione ne fa fede, poiché accetta il notevole impegno di presentare una revisione serena e anche un pò spregiudicata, di tutte le analisi cui era stato sottoposto sino a questo punto sia il personaggio sia il mito, sia il lasso di tempo che è stato dominato dalla realtà storica del grande generale e imperatore francese. Poiché, è bene saperlo, l'opera del Lefebvre si apre in chiave sottilmente polemica: l'A. ha paura di cadere vittima della suggestione che gli storici hanno sempre provato, a quanto pare, per Napoleone, ed allora dichiara esplicitamente che egli avrà cura anche di ristabilire i limiti di questo pur complesso e grande personaggio. E' dunque un Napoleone ridimensionato, quello che il Lefebvre vuole dare ai lettori, come frutto di un sereno e paziente riesame di fatti, coincidenze e componenti di vario genere che hanno influenzato o anche soltanto accompagnato la vita e l'opera militare, politica ed economica del protagonista. Va riconosciuto che di questa professata serenità e serietà oggettiva, il Lefebvre si fa uno scrupolo quasi continuo, rimanendo estraneo anche a quelle espressioni recise e alle facili generalizzazioni che meno hanno a che fare con lo storico, quanto piuttosto con l'affrettato e

superficiale lettore di cose storiche. Meno oggettivo rimane il Lefebvre, non nei confronti di Napoleone in particolare, ma della storia in genere, quando si lascia prendere la mano dalla suggestione delle sintesi storiche cui è giunto, e sconfina in giudizi assolutamente superstorici, di netto carattere e pertinenza filosofica. Qui, per l'A., l'impresa si rivela più grande di lui, ed emerge, inopportuno ed illogico, il positivismo di fondo, che ispira tutta la concezione e la sintesi scientifica del Lefebvre e, ancor più, l'aspirazione dell'istanza economica. Posizioni, queste, antistoriche e inaccettabili da uno spirito oggettivamente libero, e che sappia conservare il senso delle proposizioni.

L'opera si divide in sei libri: il primo ambienta e prepara la futura opera napoleonica facendo il bilancio dell'eredità della Rivoluzione. Il secondo libro è dedicato alla pacificazione della Francia e dell'Europa, ed il terzo alla conquista imperiale fino a Tilsit.

Nel quarto libro vengono seguite le vicende di Napoleone nella conquista imperiale fino a dopo Tilsit (il sistema continentale, la guerra del 1809, i successi dell'Inghilterra, il blocco continentale, i preliminari della campagna di Russia). Il più vasto orizzonte del mondo nel 1812, viene ricostruito nell'indagine di cui è oggetto il quinto libro, mentre il sesto tratta della caduta di Napoleone.

Come si vede, le tracce seguite dall'A. sono complete, e delineano un disegno storico ampio e complesso. Si tratta di un lavoro a larghissimo respiro, che viene a costituire un elemento indispensabile per gli studiosi italiani delle gesta napoleoniche, ed un elemento preziosissimo per i cultori di studi storici di questo periodo. Il valore dell'opera è assai accresciuto da un'abbondante bibliografia ragionata che, al fine del volume, fa quasi corpo a sé, pur corrispondendo ai capitoli dei singoli libri, e che si distende per il cospicuo spazio di cinquantacinque pagine. La veste tipografica è bellissima, elegante ed accurata, e rende la lettura del libro anche più gradevole e interessante.

* * *

N. Nava - *La crisi del diritto e l'etica della responsabilità*. Giappichelli, Torino, 1959, pp. 118, L. 1.000.

Ci troviamo di fronte ad un vero e proprio studio di filosofia del diritto: breve, ma impegnativo, e quindi notevolmente interessante. L'A. ha al suo attivo già numerose pubblicazioni su questo argomento, ma forse nel volume che presentiamo il suo pensiero è stato meglio sviluppato nella consequenzialità logica cui pretende di rifarsi. L'analisi del Nava infatti, comincia da una puntualizzazione di quella che egli chiama la frattura originata da diverso modo con cui, nella civiltà contemporanea, si realizzano i valori. Nel secondo capitolo abbiamo invece la denuncia della crisi del normativismo, a cui, nel terzo, vien contrapposto l'istituzionalismo. La proprietà vien studiata nel quarto capitolo: l'A. parla qui di una proprietà personale da sostituire alla proprietà capitalista.

Il quinto denuncia, con un titolo abbastanza programmatico, « l'assurdo medioevalismo », e l'opera conclude con la tesi dell'A. che propone un'etica della responsabilità (sesto capitolo). Parola, questa, che può sembrare nuova ed originale, se non ci si accorgesse poi che si tratta di una delle tante forme di etica della persona, con negazione dell'oggettivo (in quanto troppo astratto), ed elezione sostitutiva dei valori. Le capacità di ripensamento filosofico dell'A. si rivelano più che discrete. Per cui addirittura stupisce quell'interpretazione che egli dà della metafisica tradizionale, la cui presenza, nell'etica oggettiva, creerebbe un insopprimibile ed insolubile principio antinomico. Tra astratto e concreto, in sede di etica tradizionale, non c'è affatto quella lotta di cui parla il Nava, ma un processo di omogenea applicazione ed inserimento del generale nel particolare: che è appunto la funzione morale. Ci riserviamo del resto di tornare con maggiori disponibilità di spazio su questi interessanti e vitali problemi.

* * *

T. Gilby - *Principality and polity. Aquinas and the rise of State theorie in the West*. Longmans, London, 1958, pp. 357.

E' questa un'ottima sintesi del pensiero tomista sulla teoria dello stato come elemento della vita politica. Il particolare interessante di quest'opera, è il vasto criterio storico con il quale è condotta: vengono infatti studiati i fattori che hanno influenzato il pensiero tomista e, per di più, lo stesso contributo dato dalle opere dell'Aquinate, viene visto nelle diverse fasi evolutive della sua azione. Un'opera pregevolissima dunque, che si aggiunge alle altre ben note dell'A., e che qualunque studioso di pensiero tomista o di storia delle dottrine politiche non potrà né vorrà ignorare. L'edizione è splendida.

* * *

A. Utz - *Ethique Sociale*. Tome I: *Les principes de la doctrine sociale*. Trad. di Et. Dousse. Ed. Universit., Fribourg, Suisse, 1960, pp. 420, L. 6.300.

Dell'Etica del P. Utz si è già molto parlato, e molti attendevano una traduzione che la rendesse leggibile anche a chi non conosce la lingua tedesca. Si sarebbe ingiusti a non dirne un gran bene. Lo studio è condotto con criteri di assoluta fedeltà al genuino tomismo; ad un tomismo, però, perfettamente illuminato dalla perfetta conoscenza della storiografia relativa. Effettivamente si ha un senso di profonda soddisfazione e di acuto interesse, a leggere queste pagine attente e dotte dell'Utz, informatissimo e vigilante, che ci dà un San Tommaso vivo e freschissimo, forse il vero San Tommaso di cui bisogna parlare oggi: non solamente per una doverosa sensibilità alle problematiche ed alle istanze contem-

poranee, ma ancor più per un senso di rispetto del grande Aquinate, il quale nel suo metodo si rivela studioso perfettamente informato del valore storico delle questioni che tratta, e quindi efficacemente inserito nel pensiero di coloro cui si rivolge. Si potrà qua e là dissentire dall'A. su particolari di non essenziale importanza: per esempio, per conto nostro, non accettiamo, né ci pare giustificata l'interpretazione dell'A. sul concetto dell'ordine sociale nell'uomo del medioevo, e sulla conseguente funzione del bene comune. Tuttavia questo non intacca in nulla l'altissimo valore dell'opera, per la concezione ed il metodo con cui è impostata, e per il metodo con cui è condotta.

Parte integrante del volume, sono una raccolta di testi tomistici ed un'ampia bibliografia. E qui qualche riserva. Intanto, tipograficamente, il testo dell'opera ci pare troppo sacrificato, con caratteri eccessivamente piccoli e righe troppo ravvicinate: ciò procura un vero senso di stanchezza. Inoltre, i testi di S. Tommaso dovevano essere divisi con maggior copia di titoli, perchè servissero: due soli titoli (la natura sociale dell'uomo e il bene comune), per un complesso di 372 brani, che occupano ben 55 pagine, sono assolutamente troppo scarsi: dove e come reperire il testo utile o voluto? Leggendoli tutti!

E veniamo alla bibliografia. Nella presentazione del volume si dà molta importanza ad essa, ed è giusto, perchè veramente se lo merita. Il criterio altamente scientifico con cui è redatta non è però sufficiente a renderla funzionale. I libri (dopo un elenco analitico dei soli cognomi degli autori) vengono descritti seguendo l'ordine alfabetico dell'autore. Ora si sa che, quando si cerca bibliografia, si segue il criterio analitico, cioè per materia: ma, in questo caso, come usare efficacemente dell'Utz? E' davvero un peccato! Inoltre ci sarebbe piaciuto qualche cenno critico, nella bibliografia stessa: anche pochissimi elementi, sono sempre molto preziosi, e l'A. con i suoi collaboratori, sarebbe stato certamente in grado di darceli, data l'erudizione che dimostra nell'opera. L'Utz poi, sottolinea il carattere internazionale della bibliografia riportata; in realtà però, ad un esame attento, si scopre una grande preponderanza delle opere tedesche: il che del resto è molto spiegabile.

Dell'edizione abbiamo già detto per ciò che riguarda il testo: le altre parti del libro vanno bene. Assolutamente eccessivo e sproporzionatamente caro il prezzo. Ed è un vero peccato, perché costituirà un invalidabile ostacolo ad una più ragionevole diffusione di un'opera che costituisce una tappa ed un'apertura veramente notevolissima nella letteratura sociale e tomista.

* * *

R. A. Carlyle - *Il pensiero politico medievale*. Vol. II, Laterza, Bari, 1959, pp. 684, L. 6.000.

Come già del primo volume, anche di questo va detto che costituisce una preziosa e ricchissima fonte di lavoro. Più ancora che nell'altra parte, si rivela qui il talento di raccoglitore e di fedele interprete che pos-

siede il Carlyle, il quale scade assai quando tenta di fare delle proprie sintesi di carattere speculativo e filosofico. Per cui bisogna confessare che un merito essenziale ed insostituibile di questo libro sta nell'abbondante documentazione che si trova nelle note di moltissime pagine. Il volume uscito ora reca 606 pagine di testo delle dottrine politiche proprie del periodo che va dal decimo al tredicesimo secolo (sezione terza), e dei principi giuridici sui rapporti tra papato e impero nel decimo, undecimo e dodicesimo secolo. Ottima integrazione viene al libro del Carlyle dalla nota bibliografica del Prof. L. Firpo, redatta con una larghezza d'informazione da potersi dire assolutamente completa, e sistemata in perspicuo ordine analitico, altamente funzionale per qualunque genere di consultazione ed informazione. Elegantissima e ricca l'edizione.

* * *

A. Agnelli - *John Austin. Alle origini del positivismo giuridico*. Giappichelli, Torino, 1959, pp. 296, L. 2.200.

L'A., convinto dell'importanza assunta dalla dottrina del positivismo giuridico, e tenendo conto delle complesse e svariate strutture in cui oggi si è diffusa, ritiene doveroso ed utile rifarsi alla speculazione giuridica di J. Austin, autore, secondo il Nostro, del primo tentativo di teorizzare il diritto positivo. Un rapido cenno alla tematica del libro, sarà sufficiente per rendersi conto della vastità di argomenti abbracciati dall'Agnelli nel suo studio diligente e completo: teorizzazione del metodo del diritto, e quindi il problema del metodo in giurisprudenza; azione e legge nell'etica utilitaristica; società, politica e sovranità; la concezione imperativistica del diritto; varie forme di giurisprudenza. In ultimo, i problemi tecnici ed etici che sgorgano dalla giurisprudenza astratta. La trattazione si distingue per una lodevole serenità ed oggettività interpretativa, sostenuta da una continua documentazione. Spiace che questa non sia poi stata ordinata in una buona nota bibliografica. Edizione elegante e corretta.

* * *

A. Fanfani - *Storia del lavoro in Italia*. II ed. accresciuta e illustrata, Giuffrè, Milano, 1959, pp. 424, L. 3.000.

Nessuno più dell'A. poteva vantare competenza e preparazione per trattare adeguatamente questo difficile e complesso tema storico-politico.

La seconda edizione di queste utilissime pagine ci conferma le doti di erudizione e di serena oggettività del Fanfani. Il periodo abbracciato dallo studio dell'A., va dal sec. XV agli inizi del sec. XVIII. Dire che l'opera sia incompleta, è fare un'accusa ingiusta. Ciò che va rilevato è piuttosto che essa si svela qua e là discontinua, non nella serie delle vi-

cende o nella descrizione della realtà storica del tempo considerato, ma nella mancanza di proporzione tra le fonti di cui si dispone per certe parti: completa talvolta sì da indugiare anche sulle notizie di archivio, e talaltra invece insufficienti. Ammettiamo, come l'A. si è fatto scrupolo di premettere, che non sempre gli è stata possibile, per varie e legittimissime cause, la desiderata informazione. Del resto, in opere del genere, non è mai possibile giungere ad una documentazione assolutamente esauriente e perfetta. Sarebbe stato necessario però, e sufficiente, ad evitare l'inconveniente rilevato, che parte del materiale di peculiare ed approfondito interesse, non concernente però la traccia generale ed omogenea dell'indagine, venisse posto in opportune ampie note a fine pagina o al termine dei capitoli. Così sarebbe anche stato più facile al lettore formarsi e mantenere una visione d'insieme dell'argomento trattato, cosa che invece risulta difficile, dati i frazionamenti a cui spesso l'A. si abbandona nel corso dell'esposizione. Ottimi gli indici delle materie e degli autori. Insufficiente la parte bibliografica. Le illustrazioni che arricchiscono il volume, essendo estremamente interessanti, avrebbero meritato commenti e didascalie più sviluppate, senza costringere il lettore a difficili ricerche per decifrare il senso delle rappresentazioni, dai complessi e discontinui caratteri delle iscrizioni in esse contenute. Degna di essere sottolineata, la vivace ed opportuna reazione del Fanfani a chi ha voluto misconoscere l'antichità e il carattere economico-sociale, prima che politico, del fenomeno corporativistico.

L'edizione è signorile e accurata.

* * *

N. Bobbio - *Teoria dell'ordinamento giuridico*. Giappichelli, Torino, 1960, pp. 218, L. 2.200.

Si tratta di un breve corso sull'ordinamento giuridico come fonte della norma giuridica: di esso infatti vien studiata la nozione, l'unità, la coerenza, e la completezza. In un ultimo capitolo si affronta poi il problema degli ordinamenti giuridici tra loro. La questione però che più interessa il filosofo, è quella che si trova in apertura, e che concerne cioè, in fondo, la definizione del diritto. Il Bobbio sostiene ed afferma ripetutamente, che bisogna lasciare il problema della norma, per passare a quello, secondo lui più fondamentale, dell'ordinamento da cui la norma nutre la propria giuridicità. Ragionamento più suggestivo, ci sia lecito di osservare, che probativo. Perché, giunti a quel punto, il quesito che si voleva eludere, ritorna prepotente; donde l'ordinamento deriva il proprio carattere normativo? Dalla norma stessa, evidentemente, come la grammatica, prima ancora che la metafisica, insegna, essendo l'aggettivazione in chiave di normatività: ed il problema rimane insoluto. Questa piccola osservazione vuol fare riflettere e constatare con quanta fretta e superficialità, pensatori, capaci peraltro di indagini attente e approfondite, pretendano di risolvere questioni complesse: in esse, un mi-

nimo di sensibilità metafisica sarebbe sufficiente a non lasciar scivolare in suggestive, perchè nuove, quanto inconsistenti soluzioni.

L'edizione, pur essendo soltanto litografata, è molto corrente e si legge bene.

* * *

M. Allara - *Le nozioni fondamentali del diritto civile*. Vol. I - V ed. riv-
veduta, Giappichelli, Torino, 1958, pp. 798, L. 5.000.

Il noto studioso di diritto, attuale Rettore dell'Università di Torino, emerge dai comuni scrittori che si incontrano nella corrente letterara giuridica per le indubbie capacità speculative, che si mettono in luce, con profonda soddisfazione del lettore attento e riflessivo, anche quando l'argomento non è di impegno filosofico, ma piuttosto concernente il diritto positivo. Quest'istanza della positività viene chiaramente ricordata dall'A. nel primo capitolo, dedicato alla teoria generale del diritto. E' interessante vedere come l'Allara sia combattuto da una parte dallo scrupolo di rimanere esclusivamente nell'ambito del diritto positivo di cui vuol trattare e, dall'altra, dal bisogno, per una necessità epistemologica inerente ad ogni scienza quando riflette sui propri principi, di dare una giustificazione della disciplina in cui sta per inoltrarsi. E siamo lieti di constatare che, nonostante la professata dichiarazione dell'A., di non voler fare della filosofia del diritto, ciò di fatto avviene, in quelle pagine che postulano una definizione del diritto. Intanto si vede come il sottile senso metafisico dell'A., lo faccia rimanere nell'accettazione del diritto oggettivo. A questo punto però il problema diventa complesso: il carattere della coercibilità non soddisfa, con ragione, l'A., e quindi egli propende per una definizione in cui emerga con valore essenziale e specificante la dote della statualità giuridica. Questa è di fatto la tesi che l'Allara dice di sostenere ed abbracciare. Si può però notare come, proseguendo nell'analisi di questi concetti, l'A. giunga ad una autocritica di questa stessa soluzione, denunciandone i limiti, e concludendo, dunque, che bisogna considerare le cose da una più ampia visuale: la statualità verrà perciò sostituita dalla « organizzazione superiore ». E' evidente che neppure questa prospettiva, da un severo punto di vista metafisico, ci soddisfa; però ammiriamo molto lo sforzo filosofico dell'A. ed il senso di equilibrio che egli porta nell'affrontare problemi così gravi. Il volume prosegue quindi nel descrivere gli altri elementi (categorie, vicende, applicazione) della teoria generale della norma giuridica, mentre la seconda parte viene dedicata all'introduzione e allo studio del diritto civile. La terza parte, la più ricca ed impegnativa dal punto di vista del diritto positivo e privato, tratta del contenuto del rapporto giuridico, e giunge nella trattazione dettagliata delle singole sezioni fino al complesso che sta alla base soggettiva e oggettiva dei rapporti giuridici non patrimoniali.

Lo stile è chiaro e scorrevole. L'edizione litografica, accurata e nitida.

* * *

U. Scarpelli - *Esistenzialismo e marxismo*. Saggio sulla giustizia. Taylor, Torino, 1960, II ed., pp. 123, L. 650.

La seconda edizione, dopo molti anni, di questo volume, trova ancora motivi d'interesse, sia per la buona capacità speculativa dell'A., sia per gli argomenti trattati nel volume. Il discorso è continuo e ricco di esigenze logiche: e questa dote soccorre alla fondamentale mancanza di originalità dello Scarpelli, che si muove sulle ben note tracce filosofiche dell'Abbagnano e del Bobbio. In sede teologica, poi, l'interesse dell'opera viene accresciuto dal fatto che l'A. chiama sovente in causa i problemi di Dio e del Cristianesimo. E' chiaro che per lui a Dio non si arriva dal mondo, né la trascendenza è salvata se non in vista di una trascendenza immanente. Dove invece la filosofia del Nostro sembra più impegnativa, è nella funzione mediatrice che egli vorrebbe assunta dall'esistenzialismo nell'opposizione di dottrina e di prassi tra cristianesimo e marxismo. Diremo subito, intanto, che del marxismo, appunto perché lo Scarpelli si preoccupa di darne un'interpretazione soltanto filosofica, ci delinea una traccia insufficiente e non vera. Ammettere nel marxismo un umanesimo fondato sulla libertà e la solidarietà, è dimenticare i più noti postulati di Marx (Manoscritti del '44) sulla natura umana e il lavoro estraniato. Piuttosto va detto che nel marxismo vi è il principio dialettico, e questo dinamismo evolutivo, che rifiuta la validità di ogni punto fisso, è molto suggestivo per l'esistenzialismo dello Scarpelli, e quindi pienamente accettabile. Anche il Cristianesimo, come il Marxismo, ha molto da lamentarsi del disegno che ne traccia l'A. Se l'esistenzialismo vuol sostituirsi ad esso come un cristianesimo senza rivelazione (p. 14), il cristianesimo dovrà respingere qualunque proposta di mediazione, essendo essenzialmente fondata sulla parola di Dio all'uomo. Così il ripudio che l'A. fa della « metafisica vecchia », toglie, in sede cristiana, ogni residuo d'intesa nel colloquio, essendo evidente e risaputo che il cristianesimo, come ogni religione e ogni filosofia, ha un suo dizionario umano che esprime la realtà, e questo dizionario rispetta le cristalline evidenze della metafisica 'vecchia', tanto deprecata. Analogamente il discorso sulla persona, che l'A. crede così suggestivo in sede esistenzialista, con tutto il margine di possibilità in cui l'individuo ha la gioia quasi di crearsela, nasconde un equivoco elementare ed essenziale. Come si può parlare di una persona che non esiste ancora, quando si invoca il rispetto per essa, fatto appunto di solidarietà e libertà?

Qui più che altrove, proprio al termine e alla conclusione del suo sforzo, l'A. crolla nel vuoto scavatosi dalle sue stesse ripulse dell'oggettività. In fondo, di un ontologico ed esistente, anzi preesistente, valore reale di persona, non può fare a meno neppure lui, altrimenti la sua pretesa di dialogo e di correzione del marxismo sarebbe addirittura assurda. Meno chiarito rimane poi il concetto di giustizia come solidarietà.

L'edizione è elegante e accurata.

* * *

Henri Lemaitre - *Les fascismes dans l'histoire*. Ed. du Cerf, Paris, 1959, pp. 115.

Ancora non è sopito del tutto il mito fascista, e sorgono già studi storici sulle sue caratteristiche e fattispecie. Quello del Lemaitre, per esempio, è appunto una serena analisi storica, non fine a se stessa, ma intesa a scoprire l'essenza e le contraddizioni della teorica totalitaria ispirata alle ideologie fasciste. Non possiamo dunque dire che si tratti di una mera ricostruzione di fatti, né di un semplice saggio teorico. I fatti vengono anzi piuttosto interpretati, sì da orientare verso una sintesi finale in cui si delinea la genuina dottrina fascista.

In cinque capitoli l'Autore dà saggio di una ricerca paziente ed oggettiva, in un'impostazione viva e interessante. Il primo capitolo (13-34) è dedicato alle fonti del fascismo: fonti storiche, certamente, ma anche fonti ideologiche. Nel secondo capitolo (35-80) vengono passate in rassegna le varie formulazioni fasciste realizzatesi sulla ribalta politica di questi ultimi decenni. E' forse la parte apparentemente più facile, ma in realtà più delicata, della trattazione, implicando un'esegesi storica dei vari regimi dittatoriali di Spagna, Egitto, Italia, Germania, Argentina. Qui più che altrove, l'Autore dà saggio di una buona conoscenza della materia, e di una innegabile originalità. Psicologia e sociologia fascista è il titolo del terzo capitolo (81-90), in realtà meno riuscito e suggestivo di quanto ci si aspetterebbe. Il quarto capitolo (91-99) parla della società fascista: dovrebbe essere uno sviluppo delle pagine immediatamente precedenti, e non vediamo perché non sia stato unito più strettamente ad esse. Il giudizio teologico sul fascismo viene riservato all'ultimo capitolo (100-115), che affronta l'antitesi fascismo-cristianesimo.

Un libro di attualità, scottante, come si vede, in cui non emergono sciocchi nazionalismi, e guidato sempre da un notevole equilibrio di giudizio. Ciò vale anche per le pagine in cui non ci sentiamo di condividere le interpretazioni dell'Autore. Avremmo preferito una disamina più diffusa della critica cristiana al totalitarismo fascista, ed inoltre, i richiami frequenti, forse troppo, alle analogie tra marxismo e fascismo, creano, più di una volta, confusione.

Lo stile è scorrevole. L'edizione modesta ma dignitosa.

* * *

Henri Wei - *Breve storia dei rapporti cino-sovietici*. Opere Nuove, Roma 1958, pp. 141, L. 700.

L'originale di quest'opera è un'edizione americana ad ampio respiro, pubblicata nel 1956. In essa l'Autore, studioso di problemi di storia cinese contemporanea, dava il risultato delle sue indagini, protrattesi per diversi anni, e già concretatesi in corsi di lezioni tenuti in varie cattedre degli Stati Uniti.

Queste premesse saranno sufficienti ad illuminarci sulle caratteristiche della nostra pubblicazione italiana, la quale, essendo volutamente un compendio, si presenta logicamente con tutti i vantaggi e i limiti inerenti a tale genere di pubblicazioni: visione sintetica, concisione, competenze, schematicità, da una parte, pesantezza e piccole sproporzioni, da un'altra. Inconvenienti questi cui non si aggiunge, nel nostro caso, quello della frammentarietà e della discontinuità, perchè l'Autore non lascia interrotta un istante la ricostruita trama dei rapporti cino-sovietici da lui studiati. La pesantezza però assume talvolta proporzioni ossessive, ove si pensi che si tratta di uno studio storico, e, per giunta, di una storia recentissima, di cui si conoscono con abbondanza particolarità ed anfrattuosità. Va riconosciuto tuttavia che i sei capitoli del Wei, rimangono un utilissimo e riuscito esame di una frazione poco conosciuta, ma estremamente decisiva, dell'evoluzione del comunismo contemporaneo. Gli studiosi di cose sovietiche troveranno in queste pagine, nitide e chiare, un'intelligente e meditata fonte di notizie, documentate sia sull'originaria letteratura cinese, sia sull'altra bibliografia.

L'edizione si sforza di essere lucida, ma non ci riesce: le righe sono troppo vicine, per caratteri così grandi e l'abbondanza di maiuscole; con ciò, il prezzo rimane elevato.

* * *

Gioacchino Volpe - *Il Medio Evo*. Sansoni, Firenze 1958, pp. 547, L. 4.000

Consci del valore sempre più riconosciuto di sintesi storiche efficaci e comprensive, gli Editori hanno curato l'attuale edizione del Volpe che, in realtà, costituisce la ristampa dell'opera pubblicata nel 1926. L'attuale, è impreziosita da 60 illustrazioni, che, anche se incidono notevolmente sul prezzo del volume, piuttosto elevato, hanno però il vantaggio di integrare il quadro vivissimo e interessante che il Volpe fa del periodo medioevale.

La visuale storica del Volpe rimane meravigliosamente unitaria, nè si spezza in pericolose discontinuità, anche quando si frange agilmente a seguire ed approfondire particolari punti e questioni. Lo stile dell'Autore, anche se fa desiderare talvolta la rinfrescante opera di una penna amica, rimane però accettabile per la sua limpidezza e vivacità, per la continuità di un racconto preoccupato estremamente del fatto. E' questo uno dei fascino, e non l'ultimo, del libro del Volpe. Ad esso si aggiungono i pregi — noti e riconosciuti — di un'informazione sicura, di un sincero sforzo di serenità, di un equilibrio non comune. Rimane, notevolissima, la menda di una radicale incapacità del Volpe a capire il mondo spirituale della Chiesa, e la sua anima soprannaturale. Una lacuna penosa e negativa, questa dell'Autore, che si rivela in giudizi globali troppo affrettati o generici per essere storicamente esatti e documentabili, troppo volutamente ignari di tutta una letteratura contraria, per avere il peso dell'indagine scientifica; e forse troppo legati a vecchi e tradizionali pregiudizi, che ora anche autori meno benevoli verso la Chiesa hanno sa-

puto superare. Valga, ad esempio, la proiezione che l'Autore fa, nel Medio Evo, della rigida concezione agostiniana della città di Dio, ignorando tutto il travaglio di trasformazione, di integrazione e di sintesi assimilatrice che ha caratterizzato l'agostinismo medioevale.

Questi rilievi non voglion diminuire il valore dell'opera, altamente formativa, oltre che informativa, sul piano storico. L'edizione, estremamente accurata, è elegantissima; le pagine di gradevole lettura.

* * *

Aristotele - *Etica Nicomachea*. A cura di Armando Plebe. Laterza, Bari 1957, pp. 316, L. 2.400.

Una delle caratteristiche della sociologia contemporanea, quale emerge dall'esame della produzione bibliografica, è quella del frequente bisogno di ritorno alle fonti. Si moltiplicano così le traduzioni e le edizioni critiche degli autori più antichi, facilitando un diretto accostamento allo spirito dei grandi pensatori.

Il libro che qui segnaliamo risponde a questa esigenza. Diciamo decisamente che vi risponde bene, in quanto lo studio critico è molto accurato, e tutto il lavoro del Plebe rivela serietà, metodo, pazienza e preparazione. Un metodo c'è, dunque; discutibile, però, per ciò che riguarda la traduzione. Sappiamo, per personale esperienza, quale complesso confluire di problemi implichi il lavoro di simili traduzioni. Ci pare che la versione dell'Autore rimanga ancora sostanzialmente troppo impacciata e, quindi, non abbastanza italiana, e perciò stesso meno efficace nel rendere l'espressione genuina del testo originario.

Il che affermiamo però, con assoluta stima e considerazione del lavoro fatto, degno di una positiva menzione, e quanto mai utile agli studiosi come agli studenti.

L'edizione è degna, pratica, meticolosa. Il prezzo un pò caro.

* * *

Georges De Lagarde - *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. II - Secteur social de la scolastique*. 2^{ème} éd., Ed. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1958, pp. 343.

Non sono soltanto i medioevalisti specializzati, quelli che conoscono ed apprezzano le opere del Lagarde: tanto ricca è la serie degli interessi culturali da lui magistralmente trattati e risolti. Di qui la fortuna di questi scritti, che conoscono nuove edizioni. Alla terza edizione del I volume (1956), segue questa seconda del secondo; un'edizione però che si presenta ricca di notevoli integrazioni. In esse, come in ogni pagina del libro, si fa luce lo sforzo meravigliosamente riuscito dell'Autore, di cogliere le trame di un profondo e sentito travaglio ideologico, nella su-

perficiale episodica con cui si è soliti fissare le tappe dell'evoluzione politica di ogni tempo, e quindi anche nel periodo medioevale.

L'edizione è, come sempre, addirittura lussuosa. Lamentiamo però che le note, frequenti e interessanti, siano scritte troppo in piccolo, sì da renderne estremamente disagiata e faticosa la lettura.

La bibliografia sarebbe ormai necessario, come in tutte le opere del genere, metterla a parte: o al termine di ogni capitolo, oppure alla fine del volume.

Con approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Napoli 28 Febbraio 1961
Direttore Responsabile: P. BENEDETTO D'AMORE O. P.

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - Viterbo, 28 Febbraio 1961

BANCO AMBROSIANO

Società per Azioni

Fondata nel 1896

Sede Sociale e Direzione Centrale in MILANO

CAPITALE INTERAMENTE VERSATO

L. 3.000.000.000

RISERVA ORDINARIA

L. 3.200.000.000

BOLOGNA - GENOVA - MILANO - ROMA - TORINO - VENEZIA

ABBIATEGRASSO - ALESSANDRIA - BERGAMO - BESANA - CASTEGGIO - COMO
CONCOREZZO - ERBA - FINO MORNASCO - LECCO - LUINO - MARGHERA
MONZA - PAVIA - PIACENZA - SEREGNO - SEVESO - VARESE - VIGEVANO

**BANCA AGENTE DELLA BANCA D'ITALIA PER IL COMMERCIO DEI CAMBI
E AUTORIZZATA A COMPIERE LE OPERAZIONI SU TITOLI DI DEBITO PUBBLICO**

Ogni operazione di Banca, Cambio, Merci, Borsa e di Credito Agrario d'Esercizio
Rilascio benestare per l'Importazione e l'Esportazione

PRATICHE FINANZIAMENTO

Quale Banca partecipante all'Ente Finanziario Interbancario (EFIBANCA)
e al Mediocredito Regionale Lombardo

ISTITUTO PER LO SVILUPPO ECONOMICO DELL' ITALIA MERIDIONALE

ISVEIMER

**ENTE DI DIRITTO PUBBLICO CON SEDE IN NAPOLI PER IL CREDITO
INDUSTRIALE A MEDIO TERMINE**

FINANZIAMENTI

per impianti industriali nel Mezzogiorno Continentale con durata
massima di 15 anni, dei quali 5 di preammortamento al tasso
netto del 3% - Legge 30 luglio 1959 - n. 623.

Per informazioni rivolgersi al Servizio Sviluppo dell' ISVEIMER

Via S. Giacomo, 19 - Napoli - Telefono 325.475.

UNA BENEDIZIONE DEL S. PADRE
PER LA RIVISTA "SAPIENZA",
E PER L'ATTIVITA' DEL CENTRO

Segreteria di Stato
di Sua Santità

Dal Vaticano, li 27 aprile 1961

N. 59180

Revmo Padre,

la Paternità Vostra Rev.ma si è recata a premura di umiliare al Trono di Sua Santità i numeri dell'Annata 1960 della Rivista « Sapienza », periodico culturale di Filosofia e Teologia a cura dei Domenicani d'Italia; nello stesso tempo ha informato sulle molteplici attività del Centro Italiano di Studi Scientifici, Filosofici e Teologici, di cui quella Rivista è l'organo.

Il Santo Padre non può che compiacersi del successo ottenuto dalle varie Settimane di studio preparate da detto Centro e condotte felicemente a termine, come è stato ben documentato nella Rivista. Il crescente interesse che vi portano anime assetate di quella verità, che ci rende liberi dalle servitù dell'ignoranza e del male (mentre serpeggiano ovunque tanti perniciosi errori), è di buon auspicio per una più viva, solida e profonda cultura religiosa nell'Italia di domani.

Con questa serena visione dell'avvenire e con siffatti voti, ben volentieri l'Augusto Pontefice imparte a Lei ed ai suoi collaboratori - vivificatrice e propiziatrice - l'Apostolica Benedizione.

Mi valgo della circostanza per professarmi con sensi di religiosa stima

*di Vostra Paternità Rev.ma
dev.mo nel Signore
D. Card. Tardini*

*Rev.mo Padre
P. Benedetto D'Amore, O. P.
Direttore della Rivista « Sapienza »
e del Centro Italiano di Studi
Scientifici, Filosofici e Teologici - Roma*



ATTIVITÀ INTELLETTIVA E INTUIZIONE NELL' ESPERIENZA RELIGIOSA

Il mio intervento sulla relazione del Prof. Guitton all'ultimo Convegno di Gallarate trae origine, direi quasi istintivamente e contro il mio primitivo proposito di intervenire sulla relazione del Prof. Lotz, che mi offriva direttamente più spunti di riflessione da un punto di vista filosofico, dalla lunga esposizione e difesa che il Guitton ha fatto del pensiero di Bergson.

L'occasione, però, d'una parziale critica alla posizione bergsoniana mi dà motivo, poi, per illustrare un punto che io ritengo necessario ad una più equilibrata e fondata comprensione dell'esperienza religiosa.

Illustrazione o revisione questa che rispecchia il pensiero tomistico su tale problema.

Una parola, anzitutto, su un aspetto fondamentale del sistema di Bergson, per meglio puntualizzare le conseguenze che egli dopo trae riguardo alla religione. Evidentemente, questo aspetto può essere in parte chiarito, giustificato, precisato, smussato, sia in quanto io sono costretto per necessità di tempo a sintetizzare al massimo il pensiero bergsoniano, sia per avviare un discorso che miri ad affrontare le linee essenziali e fondamentali di un sistema e non si sperda o balocchi nella descrizione di aspetti secondari o di considerazioni interpretative dei vari cultori di studi bergsoniani.

Il Bergson, da un punto di vista psicologico, da cui egli non si allontana mai, nemmeno quando crede di parlare di assoluto o di metafisica, incentra tutta la sua ricerca filosofica e religiosa sull'*intuizione*.

Credo che di « irrigidimento antintellettualistico » si possa e debba parlare più riguardo a Bergson che riguardo ad altri, per es. a Scheler e a Otto, in quanto quegli, più esplicitamente di questi, accentua l'insignificanza del concetto, del pensiero, e la significanza dell'intuizione, del contatto immediato con la realtà.

Nel continuo flusso o divenire degli eventi e delle cose, che secondo Bergson costituirebbe la vera esistenza ed essenza della realtà, non avrebbe valevole presa l'intelletto, che col formulare concetti universali non farebbe altro che consolidare o cristallizzare la realtà e quindi non la coglierebbe in sé così com'è, ma costituirebbe piuttosto un mondo di conoscenza illusoria, anche se comoda e utile per fini puramente pratici, individuali o collettivi. « Per chi non vede — dice Bergson — nelle idee che dei prodotti dell'intelligenza sociale e individuale, non vi è niente di sorprendente in ciò che idee in numero determinato, immutabili, corrispondano a cose indefinitamente varie e mutevoli della nostra esperienza: noi ci sforziamo infatti per trovare delle somiglianze tra le cose, malgrado la loro diversità, e per prendere su di esse delle vedute stabili, malgrado la loro instabilità: noi otteniamo così delle idee sulle quali abbiamo presa, mentre le cose ci scivolano nelle mani. Tutto ciò è fabbricazione umana » (1). Mentre « il reale è mobile, o piuttosto è movimento e noi non percepiamo che delle continuità di cambiamento; ma per agire sul reale e, in particolare, per condurre a buon termine il lavoro di costruzione che è l'oggetto stesso dell'intelligenza, dobbiamo fissare con il pensiero delle fermate, così come attendiamo un momento di rallentamento o di relativo arresto per tirare su un bersaglio mobile. Ma questi riposi, che non sono se non accidenti del movimento e che si riducono, del resto, a pure apparenze, queste qualità che non sono che istantanee prese sul cambiamento, divengono ai nostri occhi reali ed essenziali, precisamente perchè sono ciò che interessa la nostra azione sulle cose » (2).

Una grande ingiustizia sarebbe così stata fatta al movimento e al cambiamento. « Il riposo diventa così per noi anteriore e superiore al movimento, il quale non sarebbe che una agitazione rivolta a raggiungerlo. L'immutabilità sarebbe così al di sopra del mutamento, che risulterebbe una deficienza, una mancanza, una ricerca della forma definitiva » (3).

Trascurando o non conoscendo il ruolo dell'astrazione nella conoscenza (che per noi è atta a farci conoscere il vero, anche se

(1) H. BERGSON: *Les deux sources de la morale e de la religion* nella traduzione italiana pubblicata da Edizioni di Comunità: *Le due fonti della morale e della religione*, p. 259.

(2) H. BERGSON: *Op. cit.*, p. 260.

(3) H. BERGSON: *Op. cit.*, p. 261.

parzialmente), unica resterebbe l'intuizione capace di immergersi nella realtà fluente per cogliere il suo vero e intimo significato.

Nell'esperienza religiosa questo dissidio tra l'attività intellettuale o formulazione di concetti ed intuizione è acuita dal Bergson a tal punto da fargli escogitare e distinguere una doppia religione: la religione *statica* e la religione *dinamica*, in radicale antitesi tra loro.

La prima deve salvare e conservare la collettività con tutti i suoi obblighi e le sue consuetudini e, perciò, deve vincolare l'individuo alle comuni abitudini; la seconda, contro i diritti della collettività, tende a rompere questo cerchio di consuetudini, a liberare l'individuo dalle vecchie abitudini, dalle cose fisse, dai concetti stabili e universali, per rinnovare, per creare qualcosa di nuovo.

La religione statica è necessaria ai fini pratici e ai bisogni della vita e dell'azione, ma essa è oggetto della funzione fabulatrice della fantasia, da cui sorgono le rappresentazioni fantastiche e le superstizioni. Da questa funzione fabulatrice dipendono il romanzo, il dramma e la mitologia. Ma poichè non si sono avuti sempre romanzieri e drammaturghi — afferma Bergson — mentre l'umanità non è stata mai senza religione «è dunque verosimile che poemi e fantasie d'ogni genere siano venuti per sovrappiù mentre la religione costituisce la ragion d'essere della funzione fabulatrice: per rapporto alla religione questa facoltà sarà effetto e non causa. Un bisogno individuale, certo sociale, ha voluto esigere dallo spirito questo genere di attività » (4).

Ma questa religione statica, che si estende a quella raccolta sotto forma di concetti dell'intelletto dal filosofo e dal teologo, per Bergson è pressoché nulla, di nessun vero valore, di fronte alla religione dinamica, al misticismo, che si ha esclusivamente con l'esperienza vissuta, mediante l'intuizione, sino a credere di poter affermare che nella conoscenza concettuale di Dio dei filosofi e dei teologi » si tratta così poco del Dio al quale pensano la maggior parte degli uomini, che, se per miracolo, e contro il parere dei filosofi, Dio così definito discendesse nel campo dell'esperienza, nessuno lo riconoscerebbe » (5).

Egli avverte, è vero, che il mistico ha una conoscenza di Dio

(5) H. BERGSON: *Op. cit.*, p. 258.

(4) H. BERGSON: *Op. cit.*, p. 112.

comune a quella degli altri: «Noi abbiamo in effetto molto semplificato le cose.... noi abbiamo ragionato come se il mistico cristiano, portatore d'una rivelazione interiore, sopravvenisse in una umanità che non conosce nulla. Effettivamente gli uomini ai quali egli si rivolge hanno di già una religione, che era d'altronde la sua. Se ha avuto delle visioni, esse gli rappresentavano in immagine ciò che la sua religione gli aveva inculcato sotto forma di idee. Se ha avuto delle estasi, esse l'hanno unito ad un Dio che sorpassa senza dubbio ciò che egli aveva immaginato, ma che risponde ancora alla descrizione astratta che la religione gli aveva fornito » (6).

Ma dopo Bergson non ricorda più questo richiamo, ed esaminando l'esperienza dei grandi mistici cristiani e vedendo nel misticismo un contatto immediato con Dio, incomunicabile agli altri mortali, insiste sull'insignificanza di ogni concetto e di ogni ragionamento. « Ai nostri occhi il risultato del misticismo è una presa di contatto, e di conseguenza una coincidenza parziale, con lo sforzo creatore manifestato dalla vita. Questo sforzo appartiene a Dio, se non è Dio stesso. Il grande mistico è una individualità, che varca i limiti assegnati alla specie dalla sua materialità, e che è in grado di continuare e di prolungare in tal modo l'azione divina » (7).

L'esperienza dei grandi mistici è straordinaria: «raccogliendosi su se stessi per spingersi in uno sforzo tutto nuovo, essi hanno rotto una diga; una immensa corrente di vita li ha riaffermati, dalla loro vitalità accresciuta si è sciolta una energia, una audacia, una potenza di concezione e di realizzazione straordinarie » (8).

Dopo avere esaurite le fasi preparative, dopo le visioni simboliche, le estasi, le emozioni, l'illuminazione, Dio prende possesso totale, anche della volontà, e si ha così la fase definitiva, la trasformazione. « Diciamo che è ormai per l'anima una sovrabbondanza di vita. E' un immenso slancio. E' una potenza irresistibile che la getta nelle più vaste intraprese » (9). Una esaltazione calma di tutte le sue facoltà fa che essa veda in modo grande, chiaro, semplice, d'una semplicità che la guida attraverso le più grandi complicazioni senza accorgersene. Una scienza innata o piuttosto una innocenza acquisita le suggerisce così di primo colpo il

(6) H. BERGSON: *Op. cit.*, p. 253-254.

(7) H. BERGSON: *Op. cit.*, p. 245.

(8) H. BERGSON: *Op. cit.*, p. 243.

(9) H. BERGSON: *Op. cit.*, p. 248.

passo utile, l'atto decisivo, la parola senza replica. Ne segue anche una grande umiltà; l'amore infine che lo consuma non è più l'amore di un uomo per Dio, è l'amore di Dio per tutti gli uomini; attraverso Dio, per Dio, egli, il mistico, ama tutta l'umanità con divino amore.

Dalla posizione assunta dal Bergson molti riferimenti possono farsi a quelle assunte da altri autorevoli filosofi moderni. Si pensi, per es., alla concezione dinamica della realtà e della persona di gran parte della filosofia moderna, alla distinzione di esistenza inautentica e di esistenza autentica dell'esistenzialismo, al significato del valore e dell'amore di Scheler e Otto, alla ribellione, come in Kierkegaard, ad ogni forma di comunità, Stato o Chiesa, che distruggerebbe l'individuo e la possibilità di un suo rapporto con Dio, alla concezione di Barth e di Lazzarini d'una teologia negativa, del Dio inconoscibile, misterioso, nascosto, estraneo, inaccostabile, assolutamente Altro.

Evidentemente, non si può negare il grande influsso di Bergson, nel campo della indagine filosofica, sulla ripresa del significato e valore dell'esperienza religiosa, della religione vissuta, della religione dinamica.

Ma a me sembra che il troppo zelo per salvare questa attività dello spirito e per assegnarle un campo proprio, esclusivo, e, inavvertitamente, l'influsso della posizione kantiana circa l'esistenza e la natura di Dio (secondo Kant nessun argomento della filosofia classica e della teologia proverebbe l'esistenza di Dio, perchè i concetti e i principi, dovendosi applicare soltanto in un mondo finito determinato dallo spazio e dal tempo, non potranno mai raggiungere tale oggetto trascendente), abbia procurato al Bergson delle insolubili contraddizioni.

Altre volte ho dovuto occuparmi di Bergson (10). Ora, come allora, non mi convince questa paura dell'uso dell'intelletto nella religione, come se l'intelletto non fosse una facoltà spirituale dell'uomo. E' la mancanza dell'applicazione delle forme e delle leggi dell'analogia che porta a questi estremismi e a queste insolubili implicanze.

Se Bergson, come altri che nell'esperienza religiosa escludono ogni positiva conoscenza intellettuale, non avesse trascurato una

(10) B. D'AMORE, O. P.: *La filosofia davanti al problema di Dio nel « Les deux sources de la morale et de la religion » di Enrico Bergson* - Sapienza 1951.

cosa che per i suoi studi e giudizi sulla religione e sul misticismo non doveva nè poteva essere trascurata, cioè la ricchissima cultura della letteratura teologica e filosofica cristiana, se Bergson avesse letto un pò più gli Scolastici, S. Tommaso e i suoi Commentatori, avrebbe trovata e risolta anche questa difficoltà. La conoscenza filosofica di Dio non va capita ed espressa in una sola parola. Certo, se si va a dire alla maggior parte degli uomini semplici o fedeli: « Dio è atto puro », « Dio è l'essere necessario », « la essenza metafisica di Dio è l'aseità », essi non capiranno, e potranno dire e convenire con Bergson che il Dio della filosofia non è il Dio che intendono essi. Ma se presentiamo ben spiegate le principali verità della Teodicea, il Dio della filosofia sarà conosciuto dalla maggior parte dei credenti e anche dai mistici.

Se noi consideriamo le nozioni che scaturiscono dalle prove classiche dell'esistenza di Dio e gli attributi dedotti da queste nozioni, per es., l'infinità, la semplicità, l'unità, l'onnipotenza, l'ubiquità, l'eternità, la suprema bontà, l'eccelsa intelligenza e bellezza, il concorso previo e simultaneo in ogni azione delle creature, la sapienza con la prescienza e provvidenza di ogni cosa, ecc., ci apparirà evidente che il Dio dei filosofi è molto più vicino al Dio della maggior parte degli uomini, che non pensi il Bergson.

E' vero anche che Dio, la *Deitas*, è al di sopra di queste perfezioni, è sopra l'ente, l'uno, il bene, l'intelligenza, l'amore, perchè queste perfezioni possono essere partecipate da altri esseri, mentre la *Deitas* non lo può essere. Ma ciò non significa affatto che Dio non debba avere e non abbia anche queste perfezioni: saranno purificate, è vero, da ogni limitazione e potenzialità, saranno analogiche, ma formalmente e realmente, anche se identificate, devono esserci in Lui. Non so cosa direbbero la maggior parte degli uomini se sentissero dire che Dio non è ente, non è causa degli esseri creati, non è vivente, non è intelligente, non è buono, non è sapiente, non è provvidente, e, se fosse possibile la discesa di un tale Dio nel campo della esperienza, lo riconoscerebbero meglio.

La testimonianza dei grandi mistici cristiani (S. Paolo, S. Agostino, S. Tommaso, S. Anselmo, S. Bonaventura, S. Bernardo, S. Caterina, S. Teresa, S. Giovanni della Croce), con le loro voluminose opere, ci dimostra chiaramente che accanto all'esperienza religiosa e l'intuizione mistica è compossibile la speculazione intellettuale e filosofica su Dio.

Ritengo perciò assolutamente necessario far posto, nell'ambito dell'esperienza religiosa, all'attività intellettuale.

Dal Prof. Guardini e da altri è stata posta la questione del soggetto dell'esperienza religiosa. E' stato detto che tutta la persona umana è soggetto di questa esperienza. Potrei muovere delle difficoltà su questa asserzione, perchè non vedo come tutte le varie parti del corpo, che pur fanno parte della persona umana, possano essere soggetto di questa esperienza, e anche perchè, secondo un fondato principio aristotelico, in un tutto dove vi sono più parti è necessario che una si assuma il ruolo di principio unificatore e ordinatore e le altre vengano dirette. Comunque non è coerente pensare che da questa persona umana nell'esperienza religiosa debba essere esclusa proprio e soltanto l'attività dell'intelletto.

Un secondo punto che desidero chiarire è quello del significato e dell'opera dell'*intuizione* nell'esperienza religiosa, perchè una non perfetta comprensione di questo atto dello spirito umano può essere fonte di equivoci, che poi, a loro volta, possono essere causa di posizioni anch'esse estreme e incomprensibili.

Più volte è stata affermata l'esistenza di una esperienza religiosa distinta, diversa da tutte le altre esperienze umane (estetica, etica, scientifica, filosofica, ecc.). Queste esperienze possono a volte coincidere materialmente con l'esperienza religiosa, ma questa si distacca da quelle ed ha un contenuto suo proprio. Nell'esperienza religiosa — ha avvertito fin dall'inizio il Prof. Guardini — c'è qualcosa di diverso dalle altre esperienze umane: l'uomo nell'esperienza religiosa sente qualcosa di misterioso, di maestoso, di eterno, di luminoso, di sacro, di tutt'Altro, cioè diverso da tutte le realtà empiriche; in essa l'uomo avverte una realtà che non riesce a definire, ma che si impone, lo soggioga, lo porta ad un profondo rispetto verso l'Altro, a credere nella sua illimitata potenza, ad adorare, a pregare.

E' vera questa affermazione, e, senza forzare le barriere dei mistici, noi la vediamo facilmente attuata anche nell'ordine naturale, in una religione causata, nelle sue forme più ordinarie e più semplici, dalla bellezza, dalla realtà o dalla misteriosità della natura, in cui si sente la presenza creatrice di Dio.

Anime sensibili al richiamo della bellezza e della misteriosità della natura sentono di trovarsi dinanzi alla manifestazione di una

forza sovrumana che si esprime in opere di amore ed esperimentano un senso di profonda adorazione, diversa da ogni altra esperienza umana.

Ippolito Nievo, dinanzi ad un meraviglioso tramonto, testualmente confessa: « Io cascai in ginocchio... adorai, piansi, pregai... No, quella non fu allora la ripetizione dell'atto di fede insegnatomi dal prelado a tirate d'orecchi: fu uno slancio nuovo spontaneo vigoroso d'una nuova fede, che dormiva quieta nel mio cuore e si risvegliò di sbalzo all'invito materno della natura » (11).

Il Prof. G. Capone Braga, nel trascrivere l'emozione che provava dinanzi ai fenomeni della natura, afferma: io rimanevo incantato dinanzi a tanto miracolo; provavo un senso di profonda adorazione dinanzi agli aspetti divini della natura (12).

Così tanti pensatori, tanti scrittori, soprattutto i poeti e gli artisti, hanno descritto questa viva esperienza religiosa causata dall'ordine mirabile della natura e della vita.

Una parallela applicazione, anche se diversa, si può fare delle altre esperienze o degli altri motivi esposti dai vari relatori, da cui emerge o su cui ha influsso, pur sempre trascendendoli, l'espe-

(11) IPPOLITO NIEVO: *Le confessioni di un italiano* - Vol. I, cap. III. Il testo integrale che rende accessibile, direi palpabile, questa esperienza religiosa naturale, è il seguente: « Era l'ultima ora del giorno... Il sole in quel momento... trovava vicino al tramonto un varco per mandare alla terra un ultimo sguardo... D'improvviso i canali e il gran lago dove sboccavano, diventarono tutti di fuoco; e quel lontanissimo azzurro misterioso si mutò in un'iride immensa e guizzolante dei colori più diversi e vivaci. Il cielo fiammeggiante ci si specchiava dentro, e di momento in momento lo spettacolo si dilatava, si abbelliva agli occhi miei, e prendeva tutte le apparenze ideali e quasi impossibili d'un sogno. Volete crederlo? *Io cascai in ginocchio*, come Voltaire sul Grütli, quando pronunciò dinanzi a Dio l'unico articolo del suo credo. Dio venne in mente anche a me: quel buono e grande Iddio che è nella natura, padre di tutti e per tutti. *Adorai, piansi, pregai*: e debbo anche confessare che l'animo mio, sbattuto poscia dalle maggiori tempeste, si rifugiò sovente nella memoria fanciullesca di quel momento per riavere un barlume di speranza. No, quella non fu allora la ripetizione dell'atto di fede insegnatomi dal prelado a tirate d'orecchi: fu uno slancio nuovo spontaneo vigoroso d'una nuova fede, che dormiva quieta nel mio cuore e si risvegliò di sbalzo all'invito materno della natura ».

(12) Il Prof. G. Capone Braga ricorda d'avere avuto, da fanciullo, simili visioni della natura. « Allora — egli scrive — le mie impressioni sensoriali erano fresche, vigorose, intense, abbarbaglianti; sicché le qualità sensibili degli oggetti mi si presentavano più vive, più energiche, più varie; la natura mi pareva come adorna di un vestimento bellissimo di colori, di suoni, di profumi; tutto era sparso di fiori e di stelle; e la mia anima parlava agli oggetti naturali, come se fossero viventi; io sentivo il desiderio di amarli, di abbracciarli, di stringerli al mio cuore; il cielo azzurro si confondeva con la mia anima; la luna mi sembrava tanto vicina; ella aveva sempre qualcosa da dirmi; e il mare mi parlava con la sua voce profonda e misteriosa e i monti lontani, azzurri di giorno, color viola la sera, mi commuovevano fino alle lacrime... *Io rimanevo incantato dinanzi a tanto miracolo; provato un senso di profonda adorazione dinanzi agli aspetti divini della natura*. Più tardi tutto quel mondo di sprazzi d'oro, di fiori, di stelle impallidi; mi pareva che quel vestimento bellissimo, che prima ricopriva la natura, fosse stato come strappato da una mano insidiosa: il grigiore e l'uniformità delle impressioni a poco a poco si stendevano dappertutto, gli oggetti naturali divennero freddi e muti. Alla poesia era succeduta la prosa della vita » (*Il problema estetico*, pag. 21-22).

rienza religiosa, come per es., la morale, la scienza, la filosofia, l'imprevedibilità dell'esistenza, la morte.

Evidentemente siamo qui dinanzi ad una conoscenza del misterioso, che è sovraccarica di emozione, che non è effetto di un processo deliberativo, che non è causata con raziocinio.

Anche nell'ordine naturale, secondo la dottrina aristotelico-tomistica, è legittima un'esperienza religiosa. Il Prof. I. Camporeale, O. P. che ultimamente, tenendo presente gli apporti di quanti hanno studiato il problema della conoscenza affettiva (H. D. Noble, M. D. Roland-Gosselin, J. Maritain, S. I. Dockz, A. Ortega, M. M. Labourdette, A. Gardeil, J. B. Aninterro, R. Garrigou-La-grange, T. Deman, ecc.), ha condotto una profonda analisi su « La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso » (13), dimostra la possibilità di essa. « La misteriosità della realtà e delle ultime ragioni d'essere di questa realtà è fonte sì dello speculare, ma anche della poesia e del mito, come direbbe Aristotele (*Metaph.* A. 982b 11-19), e altresì di un misticismo naturale. Infatti, come l'oscurità della fede porta l'uomo a desistere da una analisi razionale dell'oggetto per attingerlo più intimamente mediante l'amore, così, quando l'uomo si accorge che la realtà sfugge ad una schematica razionale, cerca di raggiungerla per altre vie che non siano quelle proprie dell'intelletto. E, come nell'ordine soprannaturale, così anche in quello naturale l'uomo è spinto nel suo agire, e prima ancora nel suo conoscere, a seguire un certo impulso « divino » per cui afferma e opera pur senza argomentare » (14).

In una forma molto più intensa e più completa ciò avviene nel misticismo soprannaturale, attraverso l'azione dei « doni » dello Spirito Santo, e specialmente del dono della sapienza.

L'agire dei doni, che S. Tommaso sviluppa nelle *Sentenze* (15) e nella *Somma Teologica* (16), è a similitudine dell'agire eroico, di cui Aristotele parla spesso nell'*Etica a Nicomano* e nell'*Etica a Eudemo*, dove afferma che in alcuni la virtù raggiunge un tale grado di perfezione per cui il loro agire va oltre l'operare comune degli uomini: essi si comportano in modo eroico, per cui sembrano essere « dei » piuttosto che mortali. Questo agire straordi-

(13) I. CAMPOREALE O. P.: *La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso*, Sapienza 1959, pp. 237-271.

(14) I. CAMPOREALE O. P.: *P. cit.* pp. 239-240

(15) *III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1.

(16) *S. Theol.* I II, q. 68.

nario dell'uomo non è frutto di riflessione né di capacità personale. L'uomo eroico o « fortunato » compie azioni ardimentose, pensa oltre il comune sentire degli altri uomini, per un « interno impulso » o « divino istinto » superiore ad ogni processo deliberativo (17).

Riecheggiano qui le descrizioni di Bergson.

A questo punto possono sorgere due pericoli: il primo è di accentuare nell'esperienza religiosa talmente la parte affettiva o emotiva da distruggere totalmente il suo significato o ruolo di conoscenza e di esperienza con un proprio oggetto; il secondo è di estendere talmente il campo dell'intuizione da applicarlo anche alla conoscenza speculativa.

Nel primo pericolo sfocia tutta l'impostazione che dell'esperienza religiosa dà il Dewey, specialmente nelle due sue opere: *A Common Faith* (18) e *Human Nature and Conduct* (19).

Il Dewey, con la distinzione tra *religioso* (religious) o *religiosità* (che manifesta la caratteristica comune, universale, democratica di un certo atteggiamento emotivo dell'uomo, senza un complesso determinato di dogmi e di pratiche religiose) e *religione* (che raccoglie un insieme di credenze, di leggi, di riti, di fatti, come nelle varie religioni positive), tende ad escludere la esperienza religiosa dal campo delle attività conoscitive, a negarle un'esperienza propria e specifica, a eliminare ogni differenza tra ordine naturale e soprannaturale, a considerarla come morale sublimata dall'emozione.

Per l'universalità del suo oggetto, secondo Dewey, la vera assenza della religione, ossia la religiosità, è distrutta, quando viene concretizzata in dogmi, in miti, in leggi morali, in pratiche, in riti di una qualsiasi religione positiva. « Di conseguenza — egli dice — è andato perduto l'ufficio della religione come senso di comunità ed il posto che si occupa in essa. In realtà la religione è deformata nel possesso, o nel peso, di una parte limitata nella natura umana, di una limitata porzione di umanità che non trova modo di universalizzare la religione se non imponendo agli altri i propri dogmi e le proprie cerimonie; di una classe limi-

(17) I. CAMPOREALE O. P.: *l. cit.* p. 240, nota 8.

(18) J. DEWEY: *A Common Faith*; New Haven 1934 (trad. italiana di G. Calogero, Firenze 1959).

(19) J. DEWEY: *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology* New York 1950 (trad. italiana a cura di G. Preti e A. Visalberghi, Firenze 1938).

tata internamente ad un gruppo particolare, preti, santi, chiesa » (20). Così la religione « si è pietrificata in schiavitù del pensiero e del sentimento, in una intollerante superiorità dei pochi e in un'oppressione intollerabile per i più » (21).

Per Dewey è necessario un « processo di purificazione » per operare « il trasferimento del religioso (religiosità) fuori da una religione ». Cosa che si otterrebbe con la *sospensione* dei dati essenziali delle religioni positive per intenzionare la sua essenza ideale, con « la *riduzione*, della religione al religioso attraverso l'estrazione dell'essenza religiosa da quel complesso di elementi eterogenei, istituzionali e intellettuali, storicamente stratificati, che è la religione come formazione culturale » (22).

E' manifesta qui l'applicazione, come metodo, dell'analisi fenomenologica husserliana.

Tolta all'esperienza religiosa la possibilità d'una propria attività conoscitiva, di un proprio campo di conoscenza e di azione, tolta ogni possibilità di credenze e di pratiche, la religione, col venire dissolta in una qualità che può essere assunta da qualunque altra esperienza e dispersa in un campo comune a tutte le altre esperienze umane, è distrutta alla radice, ed è, in fondo, totalmente negata. Non c'è più posto per il trascendente; Dio non è più un essere vero, reale, ma è « la relazione attiva fra l'ideale e il reale », è « il processo unificante », mediante il quale il reale tende all'ideale, l'ideale s'incarna nel reale e si definisce, volta a volta, la continuità tra natura uomo e società, tra passato e avvenire (23).

Ciò è un evidente falsificare tutta la storia delle religioni, è un atteggiamento aprioristico che non vuole tener conto della testimonianza di quanti hanno potuto vivere l'esperienza religiosa, di cui più volte pur si è mostrata la fondatezza e la validità.

Se la religione non può rivendicare nulla di proprio, perchè parlare ancora di religione? Perchè la religione non si elimina totalmente dalle sfere dell'attività umana? Può spiegarci il Dewey perchè questa forma di attività umana continua a operare nell'umanità? Perché per le altre attività viene postulato un essere reale con cui entrare in relazione, e per la religione ciò gratuitamente

(20) J. DEWEY: *Human Nature and Conduct*, p. 330.

(21) J. DEWEY: *Human Nature and Conduct*, p. 331.

(22) G. SEMERARI: *Il criticismo religioso di Dewey* - In « Rivista di Filosofia » 1960, p. 346.

(23) G. SEMERARI: *l. cit.*, p. 351.

si nega? E' evidente che la religione viene volutamente da Dewey considerata come pura aspirazione, come semplice atteggiamento dell'uomo, come monologo, non come dialogo tra Dio personale che beneficia l'uomo e l'uomo che resta a Dio sottomesso, lo sente e lo adora.

Prescindendo dall'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale, che tuttavia non si può negare a priori, negli studiosi d'una religione positiva, qual'è la cristiana, troviamo che il fondamento ultimo della dipendenza della creatura e della sua relazione a Dio è indicato nel fatto che Dio ha creato tutte le cose dal nulla, le governa con la sua sapiente provvidenza e ne costituisce l'ultimo fine. Se non sempre nell'essere, almeno nell'operare, sente la sua dipendenza da un altro Essere reale e personale l'uomo che vive un'esperienza religiosa.

« In un universo creato qual'è il mondo cristiano — osserva il Gilson — vi è dipendenza ontologica, radicale dell'esistenza di tutti gli esseri in rapporto a Dio. E non solo essi ad ogni istante non sono che per Lui, ma a Lui debbono di essere ciò che sono, poiché come la loro esistenza, la loro sostanza è un bene che Dio crea. Ma poiché il potere causale non è che una conseguenza del loro essere, bisognerà riportare necessariamente a Dio la loro causalità, e l'esercizio stesso di questa causalità, poichè ogni atto è essere; e l'efficacia, infine, di questo potere causale, con l'effetto che esso produce, perchè tutto ciò che noi facciamo è creato da Dio. Così la contingenza radicale dell'essere finito lo colloca in una dipendenza assoluta dall'Essere necessario, al quale tutto deve essere principalmente riportato come a sorgente, non solo nell'ordine dell'esistenza, ma anche in quello della sostanzialità e della causalità » (24).

Nell'uomo si profila così un debito che pervade tutta la sfera dell'essere e dell'operare. Dirà S. Tommaso: « tutto ciò che l'uomo è e che può e che ha è da ordinarsi a Dio » (25), « tutto ciò che vi è di buono nell'uomo é da Dio » (26) e « ogni creatura naturalmente secondo ciò che essa è, è di Dio » (27).

Questo debito continuerà a sussistere per tutta l'esistenza del-

(24) E. GILSON: *Lo spirito della filosofia medioevale* - Brescia 1942, p. 93.

(25) *S. Theol.* I II, q. 20, art. 4 ad 3: « totum quod homo est et quod potest et habet ordinandum est ad Deum ».

(26) *S. Theol.* I II, q. 114, a. 1: « totum quod est hominis bonum est a Deo ».

(27) *S. Theol.* I II, q. 60, a. 5: « omnis creatura naturaliter secundum id quod est Dei est ».

l'uomo, perchè il dono di Dio, per quanto riguarda la causalità dell'essere e dell'operare, sarà sempre superiore a quanto l'uomo potrà restituire.

Da ciò la necessità di considerare la religione come virtù morale, acquisita o infusa che si voglia, con cui l'uomo riconosce di dipendere da Dio e desidera di stabilire dei rapporti di gratitudine o di richiesta d'aiuto con Lui.

E' questo un contenuto che costituisce un notevolissimo sfondo metafisico, comunque qualsosa di proprio per l'esperienza religiosa, di diverso dalle altre esperienze umane, e che non è certamente soltanto emozione o moralità sublimata dall'emozione.

Tuttavia nell'esperienza religiosa media l'emozione, l'amore. Come? Un maggiore approfondimento in questo senso ci porta a chiarire il significato più benuino dell'intuizione e a superare il secondo pericolo dell'affermazione di un'intuizione intellettuale che porta, insensibilmente, a farne della religione una parte della filosofia o una pura speculazione filosofica.

Il Lotz, ricalcando l'aspirazione del Blondel e di altri filosofi spiritualisti moderni, ma seguendo una terminologia e, fino ad un certo punto, una impostazione heideggeriana, tenta un'esperienza religiosa razionale, cerca di aprire una via alla religione attraverso una riflessione filosofica, mediante la triplice esperienza: *ontica* (dell'essere finito, mondano), *ontologica* (dell'essere in generale, incondizionato), *metafisica* (dell'essere sussistente, divino). L'ente — dice Lotz — si rivela come condizionato, relativo, partecipante, dipendente, inferiore; l'essere invece si rivela come incondizionato, assoluto, indipendente, superiore. Da ciò si spiega l'impulso verso l'essere. L'assolutezza, però, non si può realizzare che nella persona infinita, che è l'Essere stesso. Così la filosofia, condotta sino alle ultime estreme conseguenze, sbocca nella religione o è sempre interiormente sollecitata dalla religione, poiché l'impulso all'essere, che è impulso d'amore, in ultima analisi scaturisce da Dio.

In questo Lotz vede la «reditio completa» tomistica dell'io a se stesso, che si ha con la «reditio» al suo ultimo fondamento, all'essere.

Altri, come il Prof. Giacon, più esplicitamente difendono nell'esperienza religiosa una vera e propria intuizione intellettuale, pur ammettendo la presenza di fattori emozionali e affettivi. Que-

sta intuizione intellettuale sarebbe simile all'intuizione di cui S. Tommaso parlerebbe a riguardo dei primi principi del ragionamento, della sinderesi, della coscienza, della « scintilla animae », della « reditio supra seipsam », dell'oggetto formale dell'intelligenza, della trasparenza dell'intelligenza a se stessa, della « cognitio per connaturalitatem ». Sarebbe indicata anche da Rosmini quando parla dell'idea dell'essere e dell'essere intellettuale in quanto è aperto a ogni essere: a sé, al mondo, a Dio; e sarebbe implicita in Heidegger fin dall'esperienza ontica. P. Giacon pensa che si ha un'esperienza religiosa non solo quando l'intelligenza si coglie come essere in generale, ma anche quando si coglie come essere finito e limitato, perché il finito e il limitato sono correlativi all'infinito e all'illimitato, e manifestano perciò una relazione di dipendenza e di subordinazione. La consapevolezza di dipendenza, di subordinazione, di bisogno, di fragilità, di creaturalità, che postula la totalità dell'essere, sarebbe esperienza religiosa abituale, sarebbe un'intuizione religiosa alla radice di ogni attività umana.

Queste profonde riflessioni sull'essere, sul rigoroso passaggio o progresso dall'essere ontico all'ontologico e all'essere sussistente, a me sembra che includino sempre un discorso, un raziocinio. Possono forse essere accettate come valido fondamento metafisico generico d'ogni dimostrazione di Dio, possono dimostrare il necessario sfocio d'una indagine rigorosamente filosofica, l'esperienza religiosa d'un filosofo onesto imparziale ricercatore delle ultime cause o delle ultime ragioni degli enti finiti e dell'uomo stesso. Ricordo, a proposito, un mio Professore di metafisica, che dimostrava un vero senso di beatitudine, da non fargli quasi desiderare in questo mondo, una vera e propria esperienza religiosa, causata dallo studio intenso e profondo che continuamente faceva sull'essere, sulle prove dell'esistenza e sulla natura di Dio.

Può essere ed è *una* esperienza religiosa a cui si apre la filosofia.

Non mi sembra invece che raccolga le istanze di tutta la esperienza religiosa, specialmente di quella dei mistici, dove, come è stato accennato, la caratteristica che condiziona l'esistenza dell'esperienza è la conoscenza affettiva, la conoscenza d'amore.

Secondo le tomistiche fondate e aggiornate osservazioni del Prof. Camporeale (28), che io riassumo in poche parole, quando si parla nel misticismo, naturale o soprannaturale che esso sia, di conoscenza « per connaturalitatem » o « per modum inclinationis », opposta per questo a quella « per usum rationis », bisogna intendere la « connaturalità » dinamicamente, non ontologicamente, cioè come tendenza o desiderio prodotto nel soggetto dall'appetibilità dell'oggetto.

Quindi non conoscenza speculativa, né per natura, né per grazia, ma conoscenza affettiva, attività che include anzitutto amore del soggetto verso l'oggetto. Nel mistico ciò che è soprannaturale è conosciuto non tanto per un proprio processo razionale, quanto perchè il soggetto è « patiens divina », per dirla con Dionigi l'Aeropagita, mosso cioè da Dio stesso.

« La conoscenza mistica — scrive il P. Camporeale — è una conoscenza « in amore »: si conosce l'oggetto attraverso l'amore, che diventa così intelligibilità stessa dell'oggetto. Questo vuol dire che l'amore funziona tra il soggetto, che conosce amando, e l'oggetto amato come « medium obiectivum » e « subiectivum ». Di qui segue che, come l'amore è tale da cogliere la realtà nella sua unità e concretezza, anche il conoscere attraverso questo amore dovrebbe essere tale da attingere tutta la realtà dell'oggetto in un unico atto. Si avrebbe cioè un'intuizione dell'oggetto nell'amore di questo oggetto..... E' in questo senso soltanto che la conoscenza mistica potrà essere *simile* a quella divina nel suo carattere intuitivo » (29).

Un'ultima precisazione o conseguenza che bisogna tirare, per coerenza necessaria ed intrinseca al pensiero tomistico, è circa la impossibilità in questo mondo nell'uomo, anche mistico, della « intuizione speculativa ». « Per l'Aquinate, nell'uomo, non si dà intuizione nel senso vero e proprio della parola. Intuire non è possibile all'uomo, il quale coglie ogni realtà in una molteplicità di concetti: per questo l'atto conoscitivo proprio dell'uomo è il giu-

(29) I. CAMPOREALE O. P.: *l. cit.*, p. 246. Il testo di S. Tommaso dove è esplicitamente affermato il carattere intuitivo della conoscenza affettiva mistica è il seguente: « Certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimode, secundum diversam conditionem uniuscuiusque naturae. Nam homo consequitur certum iudicium de veritate per discursum rationis: et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu... et ideo divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex. Cui similis est scientia quae ponitur donum Spiritus Sancti: cum sit quaedam participativa similitudo ipsius » *S. Theol.* II II, q. 9, a. 1, ad 1.

dizio, sintesi di concetti. Per l'Aquinate è nel giudizio che l'intelletto umano acquista pienamente la coscienza di una realtà: «intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo» (30).

Poichè l'intuizione vera e propria richiederebbe l'unicità dell'atto conoscitivo, con l'esclusione della pluralità di concetti, e la comprensione totale dell'oggetto, e dovrebbe perciò esaurire il contenuto di una realtà in un unico concetto ed escludere ogni processo astrattivo e deduttivo, è evidente che essa non si avvera mai così nella conoscenza umana, bensì soltanto nella conoscenza di Dio e, in parte, degli angeli.

Nell'uomo vi è soltanto «quaedam participativa similitudo» dell'intuizione di Dio, similitudine che è sufficientemente spiegabile con l'intuizione affettiva, senza così inquinare il processo conoscitivo proprio dell'uomo. In tal senso bisogna intendere il «iudicium per modum inclinationis», che rispetto al vero giudizio conoscitivo e intellettuale, metafisico o teologico, è analogicamente giudizio, ma in realtà è intuizione affettiva.

L'acuto e perspicace P. Camporeale continua la sua scrupolosa indagine (31) per vedere la possibilità di questa sintesi di attività intellettuale e volitiva, la diversità della conoscenza affettiva nell'ordine naturale (come sintesi d'amore e conoscenza, il cui contenuto è il dato razionale) e nell'ordine soprannaturale (come sintesi di carità e di conoscenza, il cui contenuto è quello della fede), l'indiscindibilità reale di questi elementi nell'unità concreta dell'io, con cui ricalca motivi cari a Mazzantini («in realtà non c'è amore senza conoscenza e conoscenza senza amore, ma l'uno e l'altra si confondono in una sintesi extra-spaziale e temporale della coscienza») (32), il dinamismo in atto dell'attività intellettuale e volitiva, la natura della coscienza affettiva.

Concludendo: pur escludendo dall'uomo l'intuizione strettamente speculativa, si può tuttavia ammettere e riscontrare in lui una intuizione affettiva, che giustifica il carattere super-razionale della conoscenza mistica. In questa conoscenza l'amore raggiunge il proprio oggetto: 1) nella sua singolarità e individualità o concretezza, e non in forma astratta e universale come è raggiunto

(30) I. CAMPOREALE O. P.: *l. cit.*, p. 244. Cfr. *S. Theol.*, I, q. 85, a. 5.

(31) I. CAMPOREALE O. P.: *l. cit.*, pp. 246-271.

(32) I. CAMPOREALE O. P.: *l. cit.*, p. 248.

dall'intelletto, 2) in quanto valore, cioè in una relazione estimativa, di convenienza e di appetibilità al soggetto, 3) dinamicamente, come un processo o progetto che dall'inizio di un movimento tende al suo termine, come il germe che ha in sè virtualmente ciò che la pianta sarà nel suo pieno sviluppo.

Questa fondamentale tomistica concezione dell'esperienza religiosa credo che possa accogliere in gran parte le istanze — quelle legittime — più vive e più coerenti della fenomenologia, della psicologia e della filosofia del nostro tempo.

BENEDETTO D'AMORE O. P.

LA NATURA DEL MALE SECONDO S. TOMMASO D'AQUINO

Lo scopo del presente articolo è ripercorrere l'«iter» intellettuale che, secondo quanto risulta alla nostra riflessione ed indagine, deve aver seguito il Dottore Angelico per giungere ad alcune posizioni circa la natura del male; posizioni, che a noi sembrano essere il risultato del contributo scientifico portato da San Tommaso anche in questo particolare aspetto del problema del male.

Lo scopo da noi dichiarato spiega e giustifica l'apparire del presente lavoro, nonostante le numerose pubblicazioni già esistenti circa lo stesso argomento.

L'espressione «natura del male» da noi usata per necessità di linguaggio dev'essere presa in senso ampio; essa infatti non vuole affermare una positività di natura o essenza, ma soltanto indicare il dato di fatto significato dal termine «male». Lo studio circa la natura del male è quindi lo studio di questo dato di fatto, e tende prima di tutto ad identificarlo, e poi ad analizzarlo nel suo accadere, nei suoi riferimenti e nelle sue conseguenze.

Avvertiamo inoltre che le conclusioni di questo nostro studio rettificano quanto di inesatto abbiamo precedentemente scritto (1).

(1) Nei nostri precedenti lavori non eravamo propensi ad ammettere la conclusione a cui qui arriveremo. Cfr. F. M. Verde O. P., *Il problema del male da Plutarco a S. Agostino*, in «Sapienza» A. XI (1958), pp. 231-268; *Il problema del male da Proclo ad Avicenna*, ibidem, pp. 390-408; *Il problema del male al tempo di S. Tommaso d'Aquino*, in «Memorie Domenicane», A. 76 (1959), pp. 38-52. (Questi tre articoli conservano comunque il loro carattere di introduzione storico-critica alla trattazione del pensiero di S. Tommaso). Cfr. inoltre: *La vittoria e la trascendenza di Dio sul male*, in «Tabor», A. XII (1959), pp. 28-47; *L'esistenza del male secondo S. Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas» Pl., A. LXIII (1960) pp. 50-65.

Riportiamo qui, come nota bibliografica, alcune opere non citate prima, o perchè da noi non conosciute, o perchè non ancora uscite: G. Roschini, *Il problema del male*, Roma, 1958; E. Borne, *Le problème du mal*, Parigi, 1958; J. Nabert, *Essai sur le mal*, Parigi, 1955; Y. M. - J. Congar, *Le problème du mal*, in «Essai sur Dieu, l'homme et l'univers», pubblicato sotto la direzione di J. De Bivort De La Saudec, Parigi, 1953, pp. 553-594; Ch. Journet, *Qu'est-ce que mal?*, in «Nova et vetera», A. XXXII (1957), pp. 241-261; *Les formes du mal*, ibid., A. 34 (1959) pp. 26-31; *Dieu et le mal. Aspect métaphysique du problème*, in «Revue Thomiste», t. 59 (1959), pp. 213-269; E. Elorduy, *Ammonio Sakkas*, vol. I: *La doctrina de la creción y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita*, Oña (Burgos), 1959. C. Journet, *Le mal. Essai théologique*. Ed. Desclée de B., 1961, pp. 336.

Chiediamo infine scusa al lettore se la strada scelta per la presente trattazione ci ha fatto indugiare, soprattutto nelle prime pagine, su nozioni comuni.

Il male è nelle cose, dunque dalla concezione delle cose si giunge alla nozione della natura del male. Tutto ciò che appartiene ad un oggetto, è manifestato e conosciuto dallo studio dell'oggetto stesso. Nella precedente nostra esposizione del pensiero tomista circa l'esistenza del male, abbiamo già dimostrato come questa risulti derivata dalla costituzione dell'ente creato; da questa stessa costituzione dobbiamo ora stabilire la natura del male.

Ogni ente particolare concretizza in sé l'elemento o gli elementi che costituiscono il concetto dell'ente. Tutto ciò che si predica dell'ente in quanto ente si trova concretizzato in ogni pur minimo ente particolare; infatti il concetto è un ente di ragione che rispecchia e idealmente riproduce, o almeno indica, l'elemento o gli elementi che costituiscono la cosa o le cose per esso conosciute. Essendo dunque l'ente concepito come essenza e atto di essere, ogni ente è essenza e atto di essere (2).

A questo punto però si verifica una straordinaria diversificazione e si profilano differenti concezioni. Dire infatti che l'ente si presenta come essere o come essenza ed atto di essere, è parlare tautologicamente, a meno che a questi termini non si dia un contenuto. Ed è precisamente nel dare un contenuto ad essi che si verificano le diverse concezioni che costituiscono i differenti modi di pensare l'universo, benché sia da chiedersi se questi modi di pensare siano l'effetto o la causa di quei diversi contenuti. Forse si deve dire che anteriormente al concetto scientifico dell'essere e quindi prima della posizione di quei contenuti, si sono affacciati alla mente i fondamentali problemi del filosofare, e la soluzione di essi ha poi determinato quei contenuti e quindi il concetto di essere ed il personale modo di pensare l'universo. Intendiamo parlare soprattutto del problema della distinzione ontologica delle cose, unificate in un'unità di ordine, di principio e di fine, oppure della loro ontologica identità, diversificate da un esteriore comportamento in rapporto alle facoltà conoscitive, a se stesse e al reciproco influsso.

(2) « ...nomen entis ab esse (imponitur) » C. G., I, 25. « ...ita essentia... est aliquid ens » C. G., II, 9. « ...esse est actualitas... essentiae » I, q. 54, a. 1.

Una prolungata riflessione (3), che fa ritenere ogni certezza come temeraria, tiene occupato il filosofo. Quando, frutto di una moltitudine di influssi, non tutti di puro ordine teoretico, si matura in lui una conclusione, questa prende, in un primo tempo, la forma di una personale persuasione. Alla luce di questa, il filosofo inizia il suo lavoro teoretico, lungo il quale quel fondamentale problema si formula scientificamente e si risolve nelle soluzioni, da esso stesso ispirate, dei susseguenti problemi che sono appunto determinazioni o particolari aspetti di quello fondamentale (4).

Quale significato e contenuto dunque hanno i termini «essere, essenza, atto di essere», con i quali S. Tommaso esprime la sua concezione dell'ente e dell'universo? Non l'aspetto, per così dire, logico, come ad esempio, che l'essere è il concetto primo e più universale della nostra mente, ma l'aspetto ontologico interessa alla nostra indagine, quello che ci fa comprendere la natura e la costituzione della realtà, in cui si trova il male.

Essere. - Così pronunziato, senza alcuna aggiunta, è il termine più ricco che possiede il linguaggio tomistico (5). Anzi il suo contenuto eccede il significato semantico e logico, e nessuna intelligenza creata lo comprende nella sua totalità. Sta ad indicare

(3) «...homo meditando acquirit scientiam» I, q. 62, a. 9, ad lm.

(4) Ci sarebbe un altro modo, puramente teoretico, di risolvere quel problema fondamentale, e consisterebbe nell'affrontare prima di tutto lo studio dell'umana conoscenza, in modo da avere, al termine di esso, una critica conclusione circa il contenuto di coscienza, e la sua validità. Si avrebbe così un preciso concetto dell'ente elaborato da un esame critico e capace di fondare, criticamente, l'ulteriore indagine filosofica. Ma, che noi sappiamo, una tale strada ancora non è stata felicemente percorsa. Nè crediamo che il cammino seguito dal Lotz (Cfr. J. B. Lotz S. J.: *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*. Analecta Gregoriana, vol. XCIV, Series Philos., Sectio A, n. 7, Roma, 1958), sia di questo genere. Ogni metafisica ha sempre iniziato con lo stabilire il suo oggetto formale, termine medio probativo delle ulteriori conclusioni. Ora, stabilire l'oggetto formale equivale a presentare il reale sotto una determinata luce, e quindi sottintende una determinata concezione della realtà.

R. Sokolowski parla di una intuizione fondamentale che sta a base di ogni metafisica, corrispondente alla «ratio formalis» della scolastica, e che, secondo la filosofia analitica, dà luogo a una metafisica significativa se esprime un carattere reale delle cose, o ad una metafisica non-significativa se esprime un modo personale di guardare le cose. Per la metafisica tomista «la intuition fondamentale, la base du système, est la connaissance de l'existence conçue comme un acte. Cette métaphysique implique une connaissance transcendante, c'est-à-dire qu'elle prétend pouvoir connaître et exprimer une réalité qui transcende le monde de notre expérience directe... La métaphysique thomiste élabore une structuration de la réalité totale... Elle interprète tout en termes d'être... et elle considère cette existence comme susceptible d'être illimitée, infinie...» (Cfr. R. Sokolowski, «La philosophie linguistique et métaphysique», in «Revue Philos. de Louvain», t. 57 (1959), p. 591.

(5) «Ipsium esse absolute consideratum infinitum est» C. G., I, 43.

perfezione, senza alcuna distinzione, senza alcuna esclusione. Non che possa significare qualsiasi perfezione, ma è qualsiasi perfezione che noi possiamo concepire ed infinite altre che noi neppure possiamo pensare. Sta perciò, ontologicamente, al disopra della gradazione degli enti, in rapporto alla quale si trova nella posizione del « *maximum* », del « *mensurans* », e quindi del « *causans* » (6). Di esso non ha senso parlare di essenza o atto di essere, essendo appunto il tutto.

In riferimento al nostro problema questa assoluta perfezione e trascendenza dell'essere, non soltanto implica che il primo Essere è causa della perfezione, ma soprattutto importa che i termini « essere-male » siano antitetici e che mai il male potrà esprimersi con il termine « essere » (7). Se nello stabilire la natura di una cosa si può partire dalla sua definizione nominale, se la definizione nominale del male è « non-bene, non-perfezione », se l'essere indica solo « perfezione », l'essere non potrà mai indicare il male. Il male perciò non è essere, non è nell'essere, non è in rapporto all'essere.

Essenza. - Il termine « essenza ha, nel linguaggio tomista, un valore coartativo e limitativo. Afferma e nega, contemporaneamente, nell'ordine delle perfezioni. Afferma una perfezione, nega tutte le altre. Compete perciò alle cose di cui ognuna non esaurisce la Perfezione, pur essendo, ciascuna, una perfezione (8). Divide e moltiplica, distingue e determina. Ad esempio, la perfezione indicata dal termine « umanità » è l'essenza dell'uomo. Essa fa sì che una cosa sia uomo, si distingua da tutte le altre cose, si divida da esse, e perciò sia una di esse. Una molteplicità dunque di perfezioni. Non più unite e identificate nell'Essere e per-

(6) « Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est... Est igitur aliquid quod est maxime ens... Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis... Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse... et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum » I. q. 2, a. 3.

(7) « Sic ipsum esse... est bonum. Oportet ergo quod malum... opponatur ei quod est esse » *De Malo*, q. 1, a. 1.

(8) « ...ens... dicitur dupliciter: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionem veritatem. Nomen essentiae... sumitur ab ente primo modo dicto. Et (sic)... oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis... Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse... » *De ente et essentia*, c. 1.

ciò nell'assoluto e primo Essere, ma divise, moltiplicate, distinte, determinate. Così le essenze sono e non sono «perfezioni»: lo sono, perché ciascuna di esse afferma appunto *una* perfezione; non lo sono, perché ciascuna di esse nega tutte le altre. L'essenza umana è la perfezione dell'umanità, cioè dell'animalità e della razionalità, ma non è ad esempio la perfezione angelica.

L'essenza può allora essere espressa con il termine «male»? Certamente non si può dire che l'essenza per la perfezione che afferma sia male, perché si distruggerebbe la stessa definizione nominale del male e non sapremmo più di che stiamo parlando (9). Neppure si può dire che sia male l'essenza inquanto limite, nè che essa apra uno spiraglio al male per il fatto che nega tutto ciò che essa non è. Infatti questo negare non è un attributo reale delle essenze, ma è un rilievo fatto dall'intelligenza nel momento in cui le conosce come distinte.

Inoltre, se il negare ciò che l'essenza non è, fosse il male, questo consisterebbe nel fatto che una cosa è quello che deve essere e non è quello che non deve essere (10). Non costituisce dunque un male per una determinata essenza o perfezione il non essere le altre perfezioni.

E' però da chiedersi se una essenza per il fatto di essere determinata, ha la strada preclusa verso un qualsiasi ulteriore arricchimento perfettivo. La risposta è negativa. Una determinata e particolare perfezione, senza cessare di essere se stessa, può divenire altre perfezioni. Se ogni perfezione fosse ermeticamente chiusa in sè e precludesse, in modo assoluto, l'accesso a qualsiasi altra, si avrebbe un infinito spezzettamento dell'essere, un'autentica dispersione. Viceversa, se l'essere è ogni perfezione, la perfezione in quanto tale appartiene all'essere, il regno a cui aspira è quello dell'essere, la sua tendenza è di essere. Identificata con l'Essere nel momento dell'obiettivo possibilità, ciascuna perfezione è distinta dall'Essere, ma da esso sorretta, nel momento della attualità esistenziale (11). Questo significa che se una essenza per quello

(9) «...non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam seu naturam» I, q. 48, a. 1.

«Malum nihil est aliud quam privatio eius quod quis natus est et debet habere: sic enim apud omnes est usus huius nominis malum,... Malum igitur non est aliqua essentia in rebus» C. G., III, 7.

(10) «Remotio boni negative accepta, mali rationem non habet: alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt, mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala. ex hoc quod non habet bonum alterius, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem caprae, vel fortitudinem leonis» I, q. 48, a. 3.

che essa è nega tutte le altre perfezioni sì che nessuna di queste la possa costituire in ciò che è, per la sua relazione all'essere però ha rapporto e tendenza alle altre perfezioni. Dire tendenza è dire *movimento, divenire*. Ogni cosa dunque ha un movimento verso l'essere, un divenire che si apre all'essere (12), senza annientare se stessa, perchè in caso contrario si distruggerebbe il soggetto del movimento, e quindi il movimento stesso.

Ogni cosa è se stessa *staticamente*, è le altre cose *dinamicamente*. Tutte le altre? Se fossero tutte compatibili con la natura di ognuna, senz'altro. In caso contrario, no: si avrebbe la distruzione del soggetto del movimento, come abbiamo detto.

Questa apertura di ogni ente verso gli altri, è una tendenza, un movimento di una perfezione verso altre perfezioni, e si può chiamare tendenza o movimento di sviluppo, di progresso, di perfezionamento. Uno sviluppo o un perfezionamento che proviene dalla stessa posizione dell'essenza, che si svolge nella medesima direzione, e che quindi è intrinseco alla nozione stessa dell'ente. Occorre allora studiarlo attentamente, e indagare se il male che non si è manifestato nell'essere, e neppure nell'essenza in quanto è se stessa, non si manifesti nell'ente in quanto tende all'acquisto di altre perfezioni.

Prima di procedere si impone una chiarificazione. Si potrebbe obiettare infatti che è errato parlare di un divenire, proprio mentre si sta parlando dell'essenza che è l'elemento più immutabile, fisso, che si possa pensare.

Senza dubbio l'essenza, elemento specificativo, determinante, costitutivo, è necessaria, immutabile, universale. Tuttavia si può anche porre il carattere dinamico delle cose sotto la trattazione dell'essenza, perchè questa ne è la radice. Ogni cosa infatti può dirsi aperta ad uno sviluppo in forza della essenza, poichè ad ogni essenza è conseguente una inclinazione o tendenza. Una cosa per la sua forma o essenza è costituita, determinatamente, in una

(11) «...Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum eus praeexistit sicut in prima causa». I, q. 79, a. 2.

«Cum autem Deus sit ipsum esse... oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; ...Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur. Quandiu... res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, ... Esse est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest... Unde oportet quod Deus sit omnibus rebus, et intime» I, q. 8, a. 1.

(12) «Et quia cuiuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere, inde est quod cuilibet rei competit habere appetitum vel naturalem, vel animale, vel rationalem seu intellectualem; sed in diversis diversimode invenitur. Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid quod in se habet, secundum hoc diversimode ad aliud ordinatur» *De Veritate*, q. 23, a. 1.

perfezione, ed è, simultaneamente, posta in relazione all'essere, e quindi nella tendenza ad acquistare altre perfezioni (13).

Fatta questa opportuna precisazione, passiamo ad esaminare se il male si trova nel momento in cui una determinata cosa si volge all'acquisto di ulteriori perfezioni.

La specifica determinazione di ogni cosa, e la sua apertura verso altri valori, le abbiamo indicate con i termini generici di « statico » e « dinamico ». Precisando il significato di quel « dinamico », si può avere un termine più adeguato. Infatti, se una cosa tende verso un'altra, significa che essa ancora non la possiede e che può possederla. Non un « può » semplicemente pensato o immaginato, ma un « può » reale, nel senso che realmente ed effettivamente una perfezione ha la capacità di muoversi all'acquisto di un'altra (quella, si è detto, che è nella sua stessa linea), un « può » che diminuisce man mano che la tendenza si fa più intensa e protesa, sino a scomparire del tutto quando termina nel possesso. Un « può » dunque che è una potenza (14), cioè « potere » di una particolare perfezione, la quale tendendo e muovendosi, muta quel « poter avere » in « avere ». Un potere perciò che è dato da una reale proprietà o qualità del soggetto, e dall'azione, mediante la quale, il soggetto, conquista la perfezione di cui è appunto capace.

Altri due aspetti dunque si sono presentati nella concezione dell'ente: la tendenza e il movimento di un ente particolare verso un maggiore avvicinamento alla ricchezza dell'essere. Ebbene, neppure questi due elementi costituiscono il male (15); e da essi quin-

(13) « ...naturae nomen... videtur significare essentiam secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, eum nulla res propria operatione destituatur » *De ente et essentia*, c. 1.

« ...quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio... » I, q. 80, a. 1.

« ...omnis motus ad formam est ex forma determinata in forma determinatam... » C. G., II, 43.

« ...natura intendit esse et perfectionem rei » C. G., III, 107.

« Fieri autem ordinatur ad esse rei » I, q. 45, a. 4.

« ...In potentia entis creati est omne quod enti creato non repugnat: sicut in potentia naturae humanae sunt omnia quae naturam humanam non tollunt » C. G., II, 22.

« Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam... » C. G., III, 22.

« ...omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode » *De Veritate*, q. V, a. 6, ad 4m.

(14) « ...natura producit effectum in actu de ente in potentia... » I, q. 66, a. 1, ad 2m.

(15) « Potentia ...bonum aliquid est... tendit... ad actum, ut in quolibet motu appareat; ...est... actui proportionata, ...et est in eodem genere cum actu. Omne igitur quod est quocunque modo sit, ...bonum est. Malum igitur non habet aliquam essentiam... » C. G., III, 7.

« Omnis actio et motus ad esse ...ordinari videtur... Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem... omnis igitur actio et motus est propter bonum... » C. G., III, 3.

di non possiamo formularne la nozione. La tendenza all'essere di una perfezione non è nulla di più della perfezione stessa, la quale appunto perchè tale, è, di suo, aperta all'essere e tende a parteciparne nella maggiore misura possibile e compossibile con la sua natura: essere « determinata » è limite, ma essere « perfezione » è illimitazione. E la tendenza è data da questa originaria e perciò naturale illimitazione di ogni perfezione. Se dunque la tendenza si identifica con la perfezione (16), non può certamente essere male.

Il movimento poi è una realtà, ed una realtà di conquista. E' una realtà, poichè ogni movimento è un elemento positivo; è di conquista, perchè per esso un soggetto entra in possesso di un bene che prima non aveva. E' dunque una perfezione sia per se stesso, sia per il termine a cui conduce (17); quindi non può costituire la nozione del male, che con un minimo di significato iniziale, si esprime come « non-perfezione ».

La nozione di essenza allora in nessun modo ci permette di formulare il concetto del male. Sia che la si guardi nel suo significato di elemento specificante, sia che la si consideri come origine e radice del dinamismo, essa si presenta come perfezione e perciò opposta alla non-perfezione. L'aspetto statico come quello dinamico di per sè appartengono all'ente e al bene, sono e postulano la perfezione: essere perfezione in atto, come essere perfezione in potenza sono nozioni che non conducono a quella del male (18).

(16) Che questa tendenza raggiunga il suo termine mediante le potenze (« Tunc... solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse... » I, q. 79, a. 1), è una questione qui non pertinente. Per il nostro intento era necessario e sufficiente notare che ad ogni essenza consegue una tendenza e quindi una esigenza di sviluppo.

(17) « ...motus proprie... dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia... ». I, q. 18, a. 1; cfr. *Phys.*, III, 1: 201 a 11.

(18) Alcuni, avendo una lontana ed indiretta fonte del testo aristotelico *Met. X*, c. IV: 1055 b 7 - 9: « ὥστε ἐστὶν ἡ στέρησις ἀντίφασις τις ἢ ἀδυναμία διορισθεῖσα ἢ συνειλημμένη τῷ ὁ ἐκτικῷ. διὸ ἀντιφάσεως μὲν οὐκ ἔστι μεταξὺ, στέρησεως δὲ τινος ἔστιν. »; 1055 b 26; « ... ἔτι τα μὲν ἔχει τὸ ὑποκειµενον ὀρισµένον..... ».) hanno pensato il male come potenza non attuata (cfr. ad es., S. Alberto M.: *Summa Theol.*, p. I, tr. VI, q. 27, memb. II; Pietro di Tarantasia: *In II Sent.*, d. 34, q. II, a. 2, ed. Tolosa 1652, p. 294). Già Avicenna aveva dato una precisa formulazione di questa dottrina (cfr. *Metaphysica Avicennae sive eius prima philosophia*... Venetis, 1495... tr. IX, c. VI, fol. 106). L'origine di tale nozione noi crediamo poterla ravvisare nella dottrina che faceva derivare ogni male dalla materia e quindi dalla potenzialità, e nell'osservazione che il male per lo più si verifica quando una potenza, per un impedimento, non raggiunge il suo atto. Tuttavia è da notare che una nozione di tal genere è troppo vaga, e non è se non una esplicitazione del concetto di privazione in quanto esigente un « subiectum ». Essa rivela che il male ha un soggetto in cui si trova e di cui si predica, ma non indica che cosa è il male e in quale fatto si concretizza.

Atto di essere. - Esaminiamo ora se la nozione di «atto di essere» (19), che è il terzo elemento con il quale possiamo esprimere il concetto dell'ente, ci conduce a quella del male.

Il termine «essenza» notifica che un ente è una perfezione, non implica però che tale perfezione sia attualmente reale. La «bontà», la «umanità», sono senza dubbio delle perfezioni, ma non è detto che siano di per sè reali, possono essere contenuti mentali di un conoscente, al quale si presentano come tali positività; affinchè si possano dire autentiche realtà appartenenti al mondo reale, è necessario che siano attualmente nell'essere. L'atto di essere è appunto l'atto per cui le perfezioni sono nell'essere (20). Si è detto come l'Essere sia l'Assoluto ed il primo-Essere, e come sia il Perfetto; si è detto pure come il mondo, altro dall'Essere, è costituito da determinate perfezioni. Ebbene, queste sono attuali e costituiscono il mondo quando il primo-Essere le pone come «esistenti». Così l'Essere attualizza, efficientemente, tutte le singole perfezioni, e, in rapporto ad esso, tutte simultaneamente (21). Una unità che non è identificazione, una molteplicità che non è dispersione, una distinzione che non è opposizione, una determinazione che non è una chiusa delimitazione.

L'atto di essere dunque è la perfezione che attua tutte le perfezioni. Le perfezioni sono tali, perchè partecipazioni della suprema perfezione, sono reali, perchè posseggono l'atto di essere;

(19) «...esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi...» I, q. 3, a. 4, ad 2m.

(20) «...esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse». I, q. 3, a. 4.

«...ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, etiam ipsarum formarum». I, q. 4, a. 1, ad 3m.

«...est, simpliciter dictum, significat in actu esse... Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae vel actus substantialis vel accidentalis...» In l. 1 *Peri hermeneias*, lez. V, n. 22 Cfr. C. Fabro, *Actualité et originalité de l'«esse» thomiste*. In «Revue Thomiste», t. LVI (1950) pp. 240 - 270; 480 - 510.

Cfr. anche G. Di Napoli, *Essere e dramma* in «Riv. di Fil. Neo-scol.», A. LI (1959), pp. 381-418, soprattutto le pp. 404-410. A proposito della proposizione, su cui l'A. insiste molto, «non esiste il divenire, ma l'ente che diviene, e l'evento dell'ente» (p. 402), a noi pare che essa ponga nell'ombra il divenire dell'evento o del divenuto, come pure il divenire del mondo nel suo insieme, essendo il mondo, in qualsiasi momento che lo si consideri dopo la creazione, un divenuto che è divenuto per un divenire.

(21) «...necesse est quod (Deus) sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam» I, q. 14, a. 8.

«...facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorum effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi» C. G., I, 79.

«...aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus... Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, ...quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate» I, q. 14, a. 13.

questo fa sì che ogni perfezione diventi attuale e appartenga all'essere (22).

Non si può dire allora che costituisca il male o che conduca alla sua nozione; si deve dire invece che esso lo esclude nel modo più assoluto, poichè realizza e costituisce l'ente creato proprio in quanto tale. L'Essere come il tutto della perfezione costituisce il primo-Essere-Assoluto ed increato; l'atto di essere invece nel momento in cui attua una particolare perfezione, si pone o è reso singularizzato, delimitato, moltiplicato, diviso, e diventa perciò il costitutivo dell'ente creato in quanto tale.

Eppure se l'ente creato è concepito ed espresso con i termini « essenza » ed « atto di essere », e se il male appartiene e si trova nell'ente creato, è dalla nozione di questo che si ricava quella del male. E ciò che importa non è tanto riuscire a costruire una formulazione, adoperando un termine che neghi quello che l'ente afferma, quanto è capire il significato, la portata, il valore della formula così costruita. Se il male è l'opposto del bene, è facile dire che il male è assenza di bene, come pure se il bene equivale a ente, è facile sussumere che il male è non-ente. Ma queste sono parole che possono avere un diverso significato secondo il differente modo di concepire l'ente. In una concezione monistica e immanentistica, ad esempio, il termine non-ente ha un significato che non è equivalente a quello che lo stesso termine ha in una concezione pluralistica e trascendente.

Procediamo allora nella nostra costruzione, e vediamo se analizzando l'ente creato come *composto di essenza e atto di essere*, riusciamo nel nostro intento.

Composizione di essenza e atto di essere. - La prima cosa da stabilire è se l'essenza e l'atto di essere nella loro composizione raggiungono una reale identificazione, oppure se rimangono distinti così come sono risultati quando li abbiamo considerati separatamente. Riflettendo su quanto abbiamo già detto si deduce che se l'atto di essere si identificasse con l'essenza, esso si annullerebbe. Infatti posta l'identificazione seguirebbe che l'atto di essere ad e-

(22) Cfr.: J. B. Lotz S. J., *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik.* (Pullacher philosophische Forschungen, II). 2^e neubearbeitete und vermehrte Auflage von Sein und Wert, I (1938), Pullach bei München, 1957, cfr. soprattutto i cap. I e IV.

sempio, della pianta è la sua essenza vegetativa, ecc. L'atto di essere sarebbe coartato, delimitato, particolarizzato così come lo sono le essenze. Inoltre l'esaurirsi dell'atto di essere nell'essenza comporterebbe lo svanire dell'essenza stessa, perchè l'atto di essere identificato con l'essenza non potrebbe avere in rapporto alla realtà se non la stessa relazione che ha l'essenza, una relazione cioè di tendenza, e non di attualità (23). Si avrebbe così che unico costitutivo della realtà sarebbe un rapporto di tendenza, la qual cosa è contraddittoria non essendo pensabile un indefinito tendere senza termine.

Se poi si pensa una identificazione dell'essenza con l'atto di essere, un esaurirsi in esso, allora la essenza non è più « una » perfezione, ma la totalità assoluta di ogni perfezione. Essendo infatti l'atto di essere l'atto di ogni perfezione, è di per sè illimitato; l'essenza dunque, identificandosi con esso, perderebbe il suo carattere di limite.

Neppure si può dire che l'essenza e l'atto di essere si identifichino in una terza realtà, e precisamente nel composto a cui danno luogo. Perchè in tal caso il composto dovrebbe avere proprietà che, senza essere identiche a quelle dei componenti, fossero però la loro risultante. Ma in tal modo svanirebbe la nozione dell'ente creato, perchè perderebbe il proprio significato di ente finito, distinto. Infatti l'ente creato è pensabile come tale per le proprietà dell'essenza e dell'atto di essere: per le proprietà dell'una è una perfezione distinta dal primo-Essere, per quelle dell'altro è in permanente comunicazione con il primo-Essere, è nell'essere e si dice esistente.

Ancora di più potremmo dire, ma sono sufficienti queste considerazioni per asserire che nella concezione tomista dell'ente creato non è possibile pensare ad una identificazione tra essenza ed atto di essere, neppure nell'ente attuale concreto (24).

(23) Ad evitare equivoci è bene precisare il significato che in questo caso ha il termine « tendenza ». Infatti tale termine, in questo contesto, non può assolutamente significare un positivo tendere originato da una positiva realtà, come, ad esempio, è la tendenza di una potenza circa il proprio adeguato oggetto, perchè essendo l'essenza ancora del tutto fuori dell'essere non ha alcuna positività. Qui dunque ha soltanto il significato di non ripugnanza ad unirsi con l'atto di essere e ad esistere (Cfr. G. Zamboni, *La persona umana*. Verona, 1940, I. II, p. I, Sez. II, c. 1, art. 3, paragr. 2, pp. 370-374: « la possibilità dell'essenza è nulla fuori dell'immagine, o fuori del concetto corrispondente » p. 371).

(24) « Sed aliud est quod quid est homo et esse hominem: in solo enim primo Principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; In omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis... Hoc enim ipsum quod est esse, non est substantia vel essentia

La reale distinzione di una essenza singolare dal suo atto di essere è di fondamentale importanza per la nostra ricerca. Infatti essa immediatamente porta a concludere che una perfezione non è in uno stato di attualità perenne, non sempre è. E', quando è con l'atto di essere; non è, quando non è con l'atto di essere. Inoltre se la sua relazione all'atto di essere è necessaria, essa necessariamente è; se invece non è necessaria, essa non necessariamente è. Ciò significa che le perfezioni non si trovano nello stesso rapporto con l'essere: alcune sono in un rapporto necessario, altre in un rapporto non necessario.

Qualcuno potrebbe osservare che la nostra illazione è gratuita, perchè il nostro ragionamento prova soltanto che l'essenza si può concepire in un duplice rapporto all'essere, ma non che questo si verifica di fatto.

L'osservazione è giusta. Tuttavia noi ci permettiamo di rimandare al nostro precedente articolo sull'esistenza del male, dove dicemmo perchè S. Tommaso ritiene che ci sia di fatto questo duplice rapporto dell'essenza all'atto di essere (25). Ora ci chiediamo che cosa significa non aver rapporto necessario all'essere.

Se l'atto di essere pone l'essenza nell'essere, nella realtà, il non avere un rapporto necessario ad esso, significa poter anche non essere reale; di una essenza che si trova in un tale rapporto, si può predicare l'essere, come pure il non essere: può essere, come può non essere, pur tendendo all'essere. La tendenza, la potenzialità all'essere è comune ad ogni perfezione singolare; riveste poi un carattere di *necessità* se non può non avere l'essere, un carattere di *possibilità* se può avere l'essere. Abbiamo così i concetti di « *necessario* » e « *possibile* » che si introducono nella metafisica dell'essere. Ai concetti di potenza e di atto, conseguono quelli di possibile e di necessario che notificano il *modo* della relazione dell'essenza con l'atto di essere (26). Essi non sono de-

alicuius rei in genere existentis. Alioquin oporteret quod hoc quod dico ens esset genus, quia genus est quod praedicatur de aliquo in eo quod quid. Ens autem non est genus. Et propter hoc etiam Deus qui est suum esse, non est in genere...». In *An. Poster.*, I, II, c. 7, lez. VI, nn. 3-4. Riportiamo il testo aristotelico a cui si riferisce il commento di S. Tommaso, senza peraltro entrare in discussione circa l'esatto suo significato. *An. Post.*, I, II, c. 7: 92 b 13: «τὸ δ'εἶναι οὐκ οὐσία οὐδ'ἐνί. οὐ γὰρ γένος τὸ εἶναι».

(25) Cfr. F. M. Verde O. P., *L'esistenza del male secondo S. Tommaso*. In « *Divus Thomas* » Pl. A. LXIII (1960), pp. 52-55.

(26) «...considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, inquantum huiusmodi. Unde modus contingentiae et necessitatis...» I, q. 22, a. 4, ad 3m. «...possibilia enuntiabilia dicimus quando non est necessarius ordo praedicati ad subiectum... dicitur aliquid possibile...quod non necesse est esse nec impossibile

rivati dal concetto di essenza, e neppure da quello di atto di essere, ma dalla loro reciproca relazione, di cui manifestano la natura, esprimendo così il punto centrale, interiore, della costituzione dell'ente creato. Se dunque il rapporto di una essenza all'essere è necessario, essa non può non essere. Bisogna stabilire tuttavia se la necessità notifica il rapporto di potenzialità all'essere, oppure quello di permanenza nell'essere. Ad esempio, date le condizioni atmosferiche richieste, necessariamente viene la pioggia; questo però non comporta che la pioggia debba continuare sempre. Al contrario una perfezione di sua natura semplice, anche se non necessariamente postula l'inizio del suo essere, tuttavia una volta costituita attuale, indefinitamente permane. Mentre della pioggia possiamo ad un certo momento predicare il suo cessare, della sostanza semplice che è, sempre predichiamo l'essere. E' dunque da distinguere una necessità nella conquista ed una nel possesso dell'essere. Una perfezione può necessariamente raggiungere l'essere, però può anche non necessariamente perdurarvi, una altra invece magari non necessariamente è posta nell'essere, però una volta che vi è posta, necessariamente vi permane (27).

A questo punto è intervenuto un altro elemento: il « tempo ». La potenzialità, la tendenza all'essere, la necessità o la possibilità della consecuzione e poi della permanenza nell'essere comportano l'idea di un movimento, di una successione, di un prima e di un poi, e quindi di un ordine e di un ordine misurato, l'idea perciò di un inizio e di un seguito, di un permanere e di un fi-

est esse, ut Philosophus tradit in V Metaph. (V, 12: 1019 b 28-33: «(τὸ) δυνατόν, ὅταν μὴ ἀναγκαῖον ἢ τὸ ἐναντίον ψεύδος εἶναι,... τὸ μὲν οὖν δυνατόν ἔνα μὲν τρόπον,... τὸ μὴ ἔξ ἀνάγκης ψεύδος σημαίνει, ἔνα δὲ τὸ ἀληθές (εἶναι), ἔνα δὲ τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς εἶναι..... »). C. G., I, 82.

Averroè nel « Commento al I. VIII della Fisica » di Aristotele, aveva scritto « ...Aristoteles in fine primi libri de coelo et mundo probavit impossibile esse aeternum cuius insit potentia ad corruptionem... Audiens autem Avicenna verba haec Aristotelis... opinatus est duplex esse necessarium, necessarium scilicet ex altero contingens et possibile ex seipso, et necessarium ex se... » *Opera Aristotelis... Averrois Commentaria*... Venezia, 1560, t. IV, comm. 79, p. 342. Nel commentare il passo citato del *de coelo et mundo* (283 a et seqq.), lo stesso Averroè aveva scritto « ...Possibile autem est possibile ex se et ex rebus extrinsecis, ut notum est de possibile simpliciter... » *Op. cit., Comm. in « De coelo et mundo »* I. I, comm. 124, t. V, p. 88r.

(27) « ...necessitas absoluta in rebus (sumitur uno modo) per ordinem ad esse eius culus sunt. Et quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est; quod autem potest esse, potest etiam et non esse: ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt... Forma autem, secundum id quod est, actus est: et per eam res actu existunt. Unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam... sicut est in substantiis separatis... » C. G., II, 30: cfr. tutto il capit.

nire, insomma comportano l'idea di « tempo » (28). Noi abbiamo già visto come l'esistenza del male si deduce dai concetti di possibile e di tempo (29). Vediamo ora se dagli stessi concetti, come da quelli che essi includono, si può costruire la nozione del male.

Se il male non consiste nella perfezione nè nell'atto dell'essere, e neppure nella loro composizione, esso si deve trovare nel movimento verso l'essere. Non, e si è visto, nel movimento in quanto tale, ma in una sua modificazione, in un qualcosa che accade durante il percorso e che comporta la fine del movimento stesso e quindi il non conseguimento e perciò l'assenza della perfezione.

Abbiamo visto il duplice aspetto dell'essenza. Possiamo ora considerare una duplice tendenza dell'essenza al suo atto. La tendenza all'essere di se stessa, e la tendenza ad essere e conquistare altre perfezioni.

L'essenza singolare attuale ha iniziato ad essere se stessa. Era in potenza a questo inizio? in caso affermativo: era in una potenzialità di necessità o di possibilità?, che cosa implica una tale tendenza?

In rapporto al primo inizio, in senso assoluto, delle cose, la domanda non ha risposta. Possiamo infatti considerare il mondo o come iniziato, oppure come eterno. S. Tommaso è deciso nell'affermare che soltanto « per fede » noi sappiamo che il mondo ha avuto inizio, perchè, così come si presenta all'intelligenza, vale a dire nel suo essere astratto, universalizzato, intelligibile, esso prescinde dall'inizio e dal sempre (30).

Ritenuto l'inizio per opera della creazione, parlare di potenzialità antecedente alla prima attuazione delle essenze, non ha senso, perché al momento, per così dire, dalla creazione, l'antecedente temporale non esisteva, e la potenzialità non era tale, ma era semplicemente l'obbiettiva possibilità e la intrinseca non-ripugnanza ad essere.

(28) « ...omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur... Illa sola tempore mensurantur quae moventur, eo quod tempus est mensura motus... Deus est omnino absque motu... tempore non mensuratur... non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest: quia haec sine tempore intelligi non possunt » C. G., I, 15.

(29) Cfr.: F. M. Verde O. P., *art. cit.*, pp. 55-59.

(30) « ...mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest... Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc... Unde demonstrari non potest quod homo, aut coelum, aut lapis non semper fuit... ». I, q. 46. a. 2.

Se poi consideriamo il mondo come sempre stato, è ovvio allora che non si può neanche porre una domanda circa il suo inizio.

La domanda invece si rivolge e vale per quelle essenze che incominciano ad essere in un mondo già costituito. Dobbiamo perciò considerare il movimento dell'essenza all'essere di se stessa, e ad essere altre perfezioni. Prima consideriamo il carattere o il comportamento dell'essenza mentre si costituisce o è costituita tale essenza attuale. Anche qui possiamo distinguere un duplice antecedente e quindi un duplice rapporto: l'antecedente da cui una singola essenza è *tale essenza*, è l'antecedente dell'atto di essere per il quale tale essenza è costituita *attuale*. Questa duplice considerazione è una conseguenza della dottrina circa la non identificazione di una essenza con il suo atto di essere.

L'antecedente dell'attualità è il non-essere. Per conseguenza, nella produzione dell'essere il rapporto è tra il non-essere e l'essere. Ciò comporta: non corrispondenza e non movimento dall'uno all'altro termine, distacco infinito tra essi (essendo il « niente » il termine « a quo », l'infinito distacco è dato dalla infinità stessa dell'essere), un agente universale per attuare l'essere, la conseguente impossibilità che l'essenza non raggiunga l'essere: posto l'essere di una essenza, questa non può non-essere (31). In questa direzione dunque non si può trovare il non-essere, la non-perfezione. E' da notare però che tale impossibilità è data dall'essere in quanto tale e nel momento in cui è posto, ma non è detto che per un motivo estrinseco non si possa verificare il caso della non-posizione dell'essere, o la perdita dello stesso. Esaminiamo allora l'inizio di una singola essenza.

Si potrebbe subito avvertire che S. Tommaso distingue nettamente l'inizio di una essenza semplice da quello di una materiale, perchè questo avviene per generazione, il primo invece per creazione (32). A noi però non interessa studiare l'aspetto, diremmo, fisico dell'inizio delle essenze, ma solo cogliere, quasi, per così dire, situare, quel punto indivisibile, che potremmo dire metafisico.

(31) « Oportet... universales effectus in universales et priores causas reducere. Inter omnes effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus... Producere autem esse absolute... pertinet ad rationem creationis... Creatio non (est) ex aliquo presupposito ». I, q. 45, a. 5. « ...Deus creando producit res sine motu... » I, q. 45, a. 3.

« ...in his quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse... » *Ibid.*, a. 2, ad 3m.

(32) « ...ea quae non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur: et haec sunt omnia quae non subiacent generationi et corruptioni... » I, q. 47, a. 1.

sico, in cui una determinata essenza è costituita tale, al fin di vedere se in esso si verifica o si può verificare il male.

Il primo inizio delle essenze semplici, secondo S. Tommaso, avviene solo per creazione; esso perciò si presenta così come si è presentato il primo inizio del mondo, e pertanto non possiamo farlo oggetto della nostra considerazione.

Vediamo allora l'inizio o il punto in cui si origina una essenza materiale; esso avviene mediante generazione. La generazione implica un'azione che parte dall'agente produttore, e termina all'essenza prodotta. C'è dunque un movimento; ci sarà pure una potenzialità che produce, mediante un'azione, la nuova essenza. Può questa potenzialità fallire?, può produrre un effetto imperfetto? E' da chiedersi prima: di che natura è la sua relazione al proprio termine?, vogliamo dire: è una potenzialità naturalmente insita al soggetto generante, o è una qualità acquisita?, può essere ostacolata nel suo generare?, può essere alterata in modo da produrre un effetto specificamente diverso?

Se la generazione delle essenze materiali è il mezzo con cui il mondo materiale si costituisce molteplice, vario, distinto, dobbiamo dire che la generazione è la forza stessa della natura del mondo materiale, e che perciò è un fatto naturale delle essenze individue attuali generanti, e perciò è un fatto necessario (33). Ciò comporta che l'azione generativa non esercita su se stessa un'intrinseca violenza, nè devia dalla sua direzione, ma che di per sé, infallibilmente, giunge all'effetto, e a quello preciso e determinato. Posta l'azione generativa, ad esempio, di due viventi della stessa specie, la generazione terminerà ad un altro vivente della stessa specie. (Come pure, posti insieme, secondo le determinate loro leggi, i prescritti elementi chimici, infallibilmente si produce quel determinato miscuglio). Simultaneamente alla produzione dell'essenza da parte del generante, nel verificarsi di tutto ciò che il fenomeno naturale comporta, avviene l'attuazione, nell'ordine dell'essere, dell'essenza. In questo modo un'altra essenza viene in

(33) « ...in omni creatura est potentia ad mutationem: vel secundum esse substantiale... vel secundum esse locale tantum... vel secundum ordinem ad finem... » I, q. 9, a. 2. « Natura... continet ...res generatas, tanquam principium generationis existens: particularis quidem natura generationis particularis; universalis autem natura, quae est in corpore coelesti; comprehendit universaliter omnem generationem sicut, suum effectum... ». In *librum de causis expositio*. ed. P. C. Pera, Torino, 1955, n. 221 « Tempus consistit in successione praeteriti et futuri, unde id quod est in tempore est quasi in fieri: quod significat nomen generationis; ...quod autem est totaliter in tempore, est totaliter generatio... » *Ib.*, n. 461.

comunicazione con l'essere, ed è ovvio che in questo punto non può accadere il male (34).

Tutto questo però prova soltanto che l'azione generativa di per sé tende e necessariamente si dirige e consegue il suo proprio effetto. Tuttavia, come abbiamo detto, essa è un movimento, è un passaggio da un termine ad un altro, e pertanto è soggetta al tempo. Dal momento in cui inizia l'azione generativa sino al punto in cui termina c'è un intervallo che dev'essere percorso, e durante il quale l'azione non ha ancora raggiunto il suo effetto. Può avvenire l'impedimento, la deviazione in questo percorso? Ricordata la nozione dell'essenza e precisamente che essa è una determinata specifica perfezione, rimane esclusa in modo assoluto la possibilità che l'azione generativa venga talmente mutata da influssi estrinseci da generare, essa, una essenza materiale non appartenente alla sua stessa specie (35). L'indivisibilità e la semplicità che è unicità e distinzione di una perfezione specifica, comporta un'assoluta impossibilità di mutamento dell'essenza stessa. Se perciò si verificasse la generazione di un'altra essenza, ciò proverrebbe dal fatto che quegli elementi estrinseci hanno preso il posto di quella « virtus generativa » e sono essi divenuti causa generante adeguata di quell'effetto.

Esclusa la possibilità che un generante produca una forma specificamente diversa, ci chiediamo se almeno si può pensare al caso di un impedimento esterno che distrugga l'atto generativo (36).

L'azione generativa nel momento stesso in cui sorge, si co-

(34) « ... ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit... ex voluntate eius dependet quod res in esse conservet... esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam... in ipsa forma non est potentia ad non esse... » I, q. 9, a. 2.

(35) « ...de ratione generantis est, quod generet sibi simile secundum formam... » I, q. 33, a. 2.

Cfr. la nota, per taluni aspetti interessante, di O. Farias « Considerazioni sulla struttura della filosofia tomista dell'agire », in « Rivista di Fil. Neo-Sc. », A. LI, (1959), pp. 268-275. L'A. a p. 272, dopo aver proposto l'esame di alcune attività tipiche dei viventi, la generazione ad esempio, come risposta ad alcune domande, testualmente scrive: « Ma simili indagini specifiche non possono essere oggi molto concludenti perché adoperano concetti e metodi della filosofia tomista della natura circa i quali è in atto un profondo processo di revisione critica. Così, ad es., chi se la sentirebbe di pronunciare pro o contro l'identità rigorosa tra l'essenza sostanziale del generante e del generato? ». Data la fretteolosità di questa affermazione, fatta quasi di passaggio, non ci fermiamo a considerarla, solo la annotiamo a titolo di notizia di cronaca filosofica.

(36) « ...multa impediunt generationem quae non sufficiunt ad destruendum rem generantem... ». *Suppl.*, a. 3, ad 4m.

stituisce perfezione materiale e perciò temporalizzata. La natura sua materiale rende possibile il suo perire? Questo quesito apre il problema più generale della conservazione dell'essere da parte di essenze materiali. Un problema proprio di queste particolari perfezioni. Infatti, benchè sia impossibile aver una definizione formale e adeguata della materia, essa, per ciò che riguarda la presente trattazione, con un concetto indicativo di un dato di fatto, può ritenersi come ciò che consta di elementi contrari, o ciò che comporta intrinseca contrarietà. La materia, allora, essendo di tale natura, e comportando oltre all'intrinseca contrarietà, uno strettissimo legame con il tempo, rende corruttibile ciò che da essa è costituito, e lo porta di fatto alla corruzione (37). Infallibilmente, in un punto futuro del tempo, per quanto si pensi questo indefinito, un composto di materia giungerà a disgregazione e di esso non si potrà più predicare il verbo essere al tempo presente. Non ripugna però che la materia in quanto tale continui ad essere, indefinitamente, perchè la contrarietà intrinseca si verifica nella materia corporalizzata e non nella semplice e pura materia, indifferenziata di per sè alla forma e pertanto, inquanto tale, atemporale e alocalizzata. Nella pura materia pertanto non si pone il male.

Il concetto della pura materia richiama alla mente un altro aspetto della generazione. Quando la « virtus generativa » agisce per produrre un'essenza simile nella specie al soggetto cui essa appartiene, la sua azione non è nel vuoto ma si dirige verso un « subiectum ». Essendo di natura materiale e tendente alla produzione di un'essenza materiale, essa esige un elemento preesistente (« subiectum »), verso cui indirizzare la sua azione e su cui produrre il suo effetto, vale a dire la materia. La esclusione di tale elemento significherebbe attribuire alla « virtus generativa » non la produzione di una essenza materiale, ma la produzione della materia inquanto tale e perciò un potere creativo.

La materia si trova nell'essere sempre differenziata. Ciò comporta che la virtus generativa, o qualsiasi agente che tende alla produzione di una forma nella materia, agisce di fatto su un corpo

(37) « Necesse, est enim quod non potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis, necesse est corrumpi... Et haec est necessitas naturalis et absoluta... » I, q. 82, a. 1. « Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum: ad quod sequitur necessario corruptibilitas... Haec... conditio in materia humani corporis est consequens ex necessitate materiae... » *Suppl.*, q. 164, a. 1.

già formato e dotato di una sua propria individuazione. D'altra parte la indivisibilità e la semplicità intrinseca di un'essenza rende impossibile la presenza di due perfezioni specificative nella stessa materia. Così l'agente tendendo alla produzione, tende contemporaneamente ad espellere dalla materia la forma preesistente, per cui la produzione di una nuova essenza specificativa presuppone o implica la perdita di un'altra essenza specificativa. Inseparabile dunque dalla generazione è la corruzione (38). Ci troviamo allora di fronte ad una non-perfezione, che non è una negazione, ma è una non-presenza di perfezione in un soggetto che ne aveva esigenza, e si chiama, con termine proprio, « *privazione* ».

Possiamo ancora chiederci: la « *virtus generativa* » termina soltanto all'essenza specifica, oppure anche a tutto ciò che consegue ad essa e costituisce un ente particolare, integro, appartenente a quella specie? La risposta è che se tende a produrre una essenza, essa deve tendere anche a tutto ciò che quell'essenza implica, proprio perchè lo implica (39). In questo caso però non si può parlare di indivisibilità e di unicità costitutiva, ma solo di integrità e di unità di composizione, comportando un'essenza materiale, necessariamente, nel suo concreto, almeno una composizione di parti quantitative. Non ripugna allora che un agente esterno o anche la stessa « *virtus generativa* », pur essa materiale, non arrivi completamente nè perfettamente al suo termine. Se è possibile, sicuramente si verificherà, almeno una volta, almeno un caso, perchè è nel tempo, ed è divisibile. Due viventi, ad esempio, pur generando un ente della loro stessa specie, possono generarlo imperfetto in qualche sua parte non costitutiva della specie. Anche qui si verifica una non-perfezione che si predica di un determinato soggetto. E più precisamente, come prima così ora, si verifica che una perfezione non è nell'essere: non-ente, non-bene. Dunque il male? Non possiamo ancora rispondere perchè l'indagine non è terminata; dobbiamo però prendere atto di questi fatti, e alla fine dovremo saper dire se queste non-perfezioni costituiscono il male. Vedremo allora se alla domanda: che cosa è il male?, si può rispondere che è una mancanza di perfezione do-

(38) « Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem; sed formam, cui coniungitur privatio alterius formae, et generationem unius, quae est corruptio alterius » I, q. 19, a. 9.

(39) « Cum autem aliquid generatur, simul cum forma recipit effectum formae, nisi sit aliquid impediens... » III, q. 69, a. 10. « ... forma autem praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur... » I, q. 5, a. 5.

vuta, indicando, con questi termini, il fatto di un agente naturale materiale che per interna disgregazione, messa in atto dall'influsso di cause agenti esteriori, cessa di esistere; oppure quello di un agente naturale generativo che producendo una nuova forma elimina la forma precedente; oppure il caso di una « virtus generativa » che per stortura propria o ostacolo esterno, dà luogo ad un'essenza della stessa specie ma deforme nelle parti integranti e conseguenti quella essenza (40).

L'indagine dunque circa l'inizio di una essenza o di una perfezione di natura materiale ci ha condotti ad ammettere dei fatti che, almeno materialmente, possono essere espressi con i termini: mancanza di perfezione dovuta. Prima di dire se questi termini possono esprimerli anche formalmente, dobbiamo esaminare quello che abbiamo chiamato aspetto dinamico di una essenza. E' evidente che questo dinamismo si svolga verso perfezioni convenienti e non contrastanti, non potendosi concepire un'interna e naturale tendenza di una perfezione attuale verso il non-essere.

Se la precedente indagine è stata fatta solo per gli enti di natura materiale, la presente si estende anche a quelli di natura spirituale, anzi maggiormente a questi che per loro natura sono, per così dire, aperti a tutte le possibilità di essere (41). Il risultato di questa ricerca per quanto riguarda lo sviluppo delle perfezioni materiali è identico a quello della precedente, perchè questo sviluppo presentandosi, come movimento nel tempo, si trova, come materiale, nella possibilità della defezione, e come temporale nella necessità che tale possibilità in un qualsiasi punto del tempo futuro, sia defezione di fatto. Anche l'ulteriore sviluppo di perfezioni materiali, presenta fatti di mancanza di perfezione dovuta in forza del naturale movimento perfettivo di ogni singola e determinata perfezione.

Consideriamo ora il movimento delle perfezioni non materiali. Di fronte ad esso si trovano in una posizione non identica, ma simile, gli enti spirituali sussistenti e gli enti spirituali composti

(40) Cfr. I, q. 49, a. 1.

(41) « ...naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur... » I, q. 70, . 2, ad 5m. « ...in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quae debetur rei, ex forma substantiali... sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus... » I-II, q. 18, a. 3. « ...formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem ». I, q. 14, a. 1.

con la materia. Questi ultimi in ciò che hanno di materia sono nella possibilità naturale della corruzione, e da questo lato l'indagine è già fatta. Rimane da considerare il loro movimento in quanto perfezioni spirituali. E' chiaro che tale movimento non è locale nè temporale, essendo qualitativo e non quantitativo. E' tuttavia un vero passaggio dal non-avere all'avere: è una *successione qualitativa*, derivata dal concetto stesso di essenza come principio dinamico, poichè nel concetto di dinamismo è formalmente incluso o il mutamento sostanziale, se si tratta di ordine fisico-materiale, o la successione, se di ordine qualitativo-spirituale; entrambe poi sono misurate e scandite dal tempo (42). Ed allora, come il tempo spiega o permette l'accadere del difetto nelle mutazioni materiali, così pure lo spiega nelle successioni qualitative. Senza la successione e senza la mutazione non si potrebbe infatti avere alcuna defezione, poichè senza di esse non c'è dinamismo, e senza dinamismo non c'è possibilità di difetto. Se infatti si astrae dal movimento, la perfezione può essere considerata o nel suo momento, per così dire, negativo, prima cioè del suo inizio, o nel suo momento positivo; ma in nessuno dei due casi, come si è visto, si può parlare di defezione; è dunque proprio nel passaggio dal non-essere all'essere che si verifica la privazione. D'altronde il concetto di « possibile » è un derivato da quello di movimento o successione (con i quali però non si identifica), per cui abolito qualsiasi dinamismo è abolito anche ogni possibile, poichè il possibile indica sempre un qualcosa d'altro da ciò che il soggetto è, e tolto il dinamismo ogni cosa inesorabilmente rimane quello che è.

Dicevamo che le perfezioni spirituali hanno un movimento qualitativo mediante il quale esse si arricchiscono di nuove perfezioni. Se tale movimento è necessario, raggiunge il suo termine, e mai potrà verificarsi la mancanza della perfezione a cui tende. E' da chiedersi allora a quali perfezioni può tendere un ente spirituale, e se verso tutte si muove necessariamente. Applicando quello che abbiamo detto già altre volte, dobbiamo rispondere che, in quanto perfezione, un ente spirituale è aperto ad ogni perfe-

(42) « ...aeternitas est propria mensura ipsius esse, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab aeternitate et subditur temporis... Tempus enim mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia... » I, q. 10, a. 4, ad 3m. « ...creaturae spirituales, quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore... Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur aeo ». *Ibid.*, a. 5, ad 1m. Cfr.: G. G., II, 101.

zione sino alla massima; in quanto spirituale non può possedere fisicamente alcuna perfezione materiale, tuttavia può raggiungere spiritualmente o conoscitivamente, conforme alla sua natura, qualsiasi perfezione, anche materiale. Non è però necessariamente aperto a tutte le perfezioni. Infatti, essendo ogni acquisto un divenire ed un essere adeguato a ciò che è la perfezione acquisita, se la tendenza di un ente spirituale fosse sempre necessaria, ogni essenza spirituale, perchè tendente ad ogni perfezione, infallibilmente, in un punto futuro ma certo del suo divenire, arriverebbe ad essere *adeguata* alla massima perfezione, allo stesso Essere. Avremmo così una contraddizione, perchè una perfezione limitata in natura diverrebbe illimitata, un essere diverrebbe l'Essere, dovendo due cose adeguate essere sullo stesso piano. E' dunque impossibile che ogni perfezione spirituale abbia la tendenza a divenire tutte le altre perfezioni in modo necessario; almeno alla massima perfezione il movimento di conquista non può essere necessario (necessario in rapporto alla consecuzione) (43). E' da darsi perciò che verso alcune la tendenza è necessaria, verso altre è solo di possibilità. Ammessa la possibilità della defezione nel conseguimento di un termine, è posta la necessità che di fatto avvenga la defezione.

Se poi dalla considerazione delle perfezioni spirituali semplici sussistenti, scendiamo alla considerazione della perfezione o essenza spirituale che si trova in composizione con un corpo materiale, *l'uomo*, allora ancora di più si restringe il campo delle perfezioni in cui lo sviluppo si effettua per tendenza necessaria, e di più si allarga quello in cui il suo perfezionarsi si svolge con tendenza non necessitata, e quindi maggiormente aumenta la possibilità della defezione. Maggiore possibilità di defezione, dovuta al fatto che lo sviluppo di questo particolare ente in forza della sua composizione di anima e di corpo, si svolge in questo mondo materiale, ed il suo essere aperto conoscitivamente, si limita alle perfezioni materializzate ed oggettivabili, ed il suo naturale tendere sino alla più alta perfezione si svolge mediante le concretizzate cose materiali (44). E' una vera e propria moltiplicazione di possibilità di defezione, per molti motivi. Il suo stesso esistere temporaliz-

(43) « ...cognoscere ipsum esse subsistens... (est) supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum... » I, q. 12, a. 4.

(44) « ...per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali... » I, q. 12, a. 4. ,

zato e perciò aperto alla possibilità e quindi alla certezza della corruzione e della morte (45), il suo tendere a tutte le perfezioni perchè di natura spirituale, e il suo essere limitato soltanto alla effettiva consecuzione, d'altronde neppure necessaria, delle perfezioni materialmente concretizzate, il suo movimento di successione qualitativa verso nuove perfezioni oggettivate e quindi immaterializzate nell'ambito della sua vita interiore di pensiero e di affetto. C'è sì una tendenza necessaria verso l'oggetto proprio di ciascuna delle sue facoltà, ma tale necessità si limita solo al fatto che, se, ad esempio, c'è il colore illuminato, egli non può non vederlo, se c'è l'oggetto astratto ed intelligibile, egli non può non conoscerlo, se ci fosse presente un ente integralmente e completamente buono egli non potrebbe non volerlo, ecc. Ma il suo muoversi esterno in uno spazio ed in un tempo fa sì che quel suo tendere può essere ostacolato; così, ad esempio, per mancanza di luce egli può anche non vedere, per disfunzione o corruzione degli organi dei sensi egli può non oggettivare le cose e quindi non capirle e perciò neppure amarle. Non solo; l'intelletto in forza della sua natura spirituale, può conoscere ogni cosa, la volontà può amare ogni bene, ma il loro trovarsi in un composto legato alla materia fa sì che il loro oggetto si restringa e si presenti in modo che non le necessiti più. Così l'intelletto non può oggettivare tutto l'essere; la volontà può non desiderare una cosa che oltre ad essere perfetta è anche, sotto un altro aspetto, imperfetta. Dunque anche da questa parte possibilità di defezione.

In conclusione abbiamo davanti a noi ancora numerosi fatti che materialmente presi sono esprimibili con l'espressione: mancanza di perfezione dovuta. Sono dunque queste le mancanze di perfezioni che noi indichiamo quando pronunziamo la parola «male»? Sia nel mondo fisico materiale, sia nel mondo psichico-intellettivo-spirituale si verificano defezioni, storture, disordini, vere e proprie privazioni di beni che pur dovrebbero esserci: non è infatti normale che una pecora nasca cieca, né è normale che un uomo consumi i suoi giorni in una clinica, privo di ogni espressione intellettuale, insensibile e noncurante della mamma che gli

(45 Cfr.: III, q. 14, a. 3, ad 2m. Averroè nel «Proemio» al suo *Commento alla Fisica di Aristotele*, riferisce: «Et declaravit Alexander in proemio huius libri ...quia cum noverit sapiens... quod mors est ex necessitate hyle sive materiae, et proprie quum habet perfectionem humanam, et dubitat quod a perfectione expolletur, tunc non est mirum si aliquando eligit mortem prae vita, sicut fecit Socrates...» *Op. cit.*, t. IV, p. 1. Il commento di Alessandro alla Fisica aristotelica è andato perduto.

sta vicino. Eppure sono fatti che accadono e di cui si può avere esperienza. Sono allora queste le situazioni indicate dal termine « male »?

Non si può dare una risposta immediata; prima è necessario fare alcune riflessioni. Innanzitutto ci dobbiamo guardare da un certo antropomorfismo che, spingendoci a considerare le cose fisiche come se fossero tutte umane, facilmente ci fa vedere male e dolore là dove si tratta soltanto di normale vita e sviluppo del mondo chimico-fisico. Nè per ora dobbiamo mettere nel termine « male » tutto quel pathos, tutta quella carica emotiva di avversione che siamo soliti dargli quando con esso esprimiamo i nostri affanni, i nostri malumori, le nostre miserie.

Ciò premesso, cerchiamo di riflettere sui risultati delle precedenti indagini al fine di dare una risposta alla domanda fatta. Abbiamo rilevato finora molti casi di mancanza di perfezione. Osservando bene però, noi vediamo che la maggior parte di essi si riferiscono al normale sviluppo dell'universo. Abbiamo detto infatti che non avviene una generazione fisica senza una precedente o simultanea corruzione. Inoltre abbiamo visto che alcuni enti che per forza di natura svolgono la loro funzione, o agiscono secondo le loro caratteristiche, causano ad altri una mancanza di perfezione. Possiamo sì dire che tali privazioni, a rigore, sono mancanze di perfezioni dovute. Ma ciò è valido solo in rapporto al singolo soggetto. Se invece pensiamo al tutto di cui i singoli soggetti sono parti, non possiamo più affermare la stessa cosa. Si può dire che la corruzione di un singolo ente materiale è per esso un male, ma non si può dire che lo sia anche per l'universo, perchè questo, richiedendo, per la sua perfezione costitutiva, la materia, richiede la corruttibilità e perciò comprende nel suo ambito anche la corruzione. Parimenti, poichè l'universo richiede la vita di tutti i suoi componenti, deve richiedere pure la morte che questi, per vivere, portano ad altri (46). Un richiedere indiretto, d'ac-

“117”

(46) « ...in creaturarum productione debitum invenitur tripliciter. Primo, ut sumatur conditionatum debitum a tota rerum universitate ad quamlibet eius partem quae ad perfectionem requiritur universi... Secundo, ut sumatur conditionis debitum ex una creatura ad aliam; ...Tertio, ut in unaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem... » C. G., II, 29. « Quod ad perfectionem alleculi requiritur, est debitum unicuique » Ib., I, 93.

cordo: ma sempre un'ineluttabile necessità! Ancora, e più in generale: se l'universo richiede la possibilità della defezione, deve pur darsi il difetto. Se dunque queste particolari, necessarie defezioni non costituiscono una deformazione in rapporto al tutto, allora non costituiscono affatto una deformazione, perchè la visione del tutto, dell'universale, ha la prevalenza su quella particolare. La distinzione tra visione particolare e visione generale delle cose, sempre invocata a proposito del problema del male, si presenta obiettivamente valida, e quindi dev'essere accettata in tutto ciò che essa implica. Accettiamo perciò il rilievo che se una privazione è la conseguenza inevitabile di una defettibilità necessariamente richiesta alla vita dell'universo, non può dirsi « male », altrimenti arriveremmo a pensare il male quale elemento costitutivo della natura, commettendo la enorme contraddizione di porre costitutivo dell'essere il non-essere, del perfetto il non-perfetto (47).

Si impone dunque che la defezione che dà luogo al male non sia necessaria, non sia postulata in nessun modo, nè richiesta dal bene di alcuno; parimenti si impone che la perfezione che si dice mancante sia richiesta e in rapporto al singolo, e in rapporto al tutto. Neppure la possibilità della defezione deve costituire parte essenziale della natura, perchè la conseguente defezione risulterebbe naturale. Si potrebbe subito obiettare che una tal cosa è impossibile, perchè se ogni cosa che di fatto vien meno deve dirsi defettibile, se ad ogni defettibile consegue necessariamente il difetto, ne segue che ogni soggetto difettoso è stato, prima, defettibile. La risposta si avrà dalla trattazione che consegue. Per ora ci limitiamo a dire che noi qui vogliamo escludere che la defettibilità « ex natura » sia nozione capace di condurci alla conoscenza della natura del male, perchè per la necessaria connessione del difetto al defettibile, un tale difetto sarebbe da dirsi « fenomeno naturale ».

D'altronde non è detto che la defettibilità si abbia solo « ex parte naturae »; può anche essere un predicato conseguente un

(47) Conosciamo benissimo, e l'abbiamo trattata nei nostri precedenti lavori, la saluzione data a questa difficoltà fin dai tempi di S. Agostino, e cioè che non il difetto è richiesto ma il defettibile, che non la privazione è intesa dalla natura ma la produzione della nuova perfezione; tuttavia ciò non toglie che questi siano fenomeni indispensabili e necessari a che la natura sia quello che essa è. Anche S. Tommaso ripete questa distinzione; noi però vedremo che in una ben determinata privazione fa consistere il male. Questa distinzione è valida per non commettere l'errore di porre una esigenza di natura al non-essere, alla non-perfezione.

particolare modo di comportarsi dell'agente nel suo sviluppo. In tal caso il difetto non si troverebbe nella linea di sviluppo naturale, ma sarebbe come la defettibilità, collaterale e conseguente. Comunque non è dal concetto di «defettibile» che si ricava la nozione della natura del male, come sarà manifesto dalle pagine seguenti; dobbiamo piuttosto rivolgere la nostra attenzione sul termine «dovuto» che è essenziale nella definizione del male. Esso ha un preciso significato, obbiettivamente valido, ed afferma l'esigenza della presenza di una perfezione, denunziandone in pari tempo la mancanza, sì che la perfezione è «*dovuta*», mentre la sua mancanza *non è dovuta, e non si sarebbe dovuta verificare*; non si può infatti pensare simultaneamente l'esigenza della presenza e dell'assenza di una stessa perfezione. Il termine «dovuto» indica che la perfezione dev'essere presente, di modo che non si possa affermare il suo contrario. Ma proprio questo senso implicito («la mancanza non si sarebbe dovuta verificare») denunzia che il termine «dovuta» (che indica necessità) (48), riferito alla perfezione, non esprime una necessità assoluta di presenza nell'ordine fisico-esistenziale, perchè in tal caso non si sarebbe potuta verificare la mancanza della perfezione. Abbiamo dunque che nel soggetto di cui si predica il male, ciò che ci sarebbe dovuto essere, non c'è. Esistenzialmente ci sarebbe dovuto essere la perfezione, mentre invece, esistenzialmente, si predica la sua mancanza. E poichè abbiamo detto sopra che il difetto avviene solo nel momento dinamico, ne segue che se di un soggetto si afferma una privazione, ciò significa che non ha raggiunto il termine a cui tendeva, pur essendone capace, e pur essendo, quel termine, ad esso adeguato e quindi dovuto. Esigenza di perfezione, ma di fatto mancanza di essa. Per avere il male è allora necessario che il soggetto, in rapporto alla consecuzione, non sia in alcun modo necessitato: pur potendo produrre quell'azione che gli farebbe conseguire la perfezione, di fatto non la pone, oppure la indirizza altrove. Di per sè, è indifferente in rapporto alla consecuzione o alla non-consecuzione, non è necessitato nè all'una nè all'altra: è libero (49).

(48) «In nomine debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur». I, q. 21, a. 1, ad 3m.

(49) «...liberum est quod sui causa est, ut dicitur in I Met. (982 b 25 - 26: «ἐνθροπῶς, φαιμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν...»)). Homo agit iudicio: quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari

Dunque, il termine « dovuto » posto nella definizione del male implica che le defezioni « dovute » allo sviluppo naturale dell'universo, o richieste o prodotte conseguentemente al dinamismo naturale di un ente, sono fenomeni di natura, e quindi non sono male; il male si può predicare solo di quei soggetti che nel loro agire si trovano in una posizione di *libertà* in rapporto alla consecuzione del loro termine. Non basta, per avere il male, che ci sia una possibilità di defezione, una defettibilità; è necessario che tale possibilità non sia richiesta « ex natura », ma sia conseguente un particolare modo di agire; ed inoltre deve avere corresponsivamente la possibilità opposta, di modo che si trovi soltanto in quegli enti, i quali, pur avendo l'effettiva capacità di conseguire una perfezione, possono come non-possono tradurre in atto questa capacità; in questo modo se essi non raggiungono il termine, la mancanza della perfezione non si predica come un fatto inevitabile della loro natura, o come un fatto inevitabile dell'universo, ma si predica *come un fatto evitabile di un singolo* (50). Non vale più allora il ragionamento basato sulla necessaria consecuzione del difetto al defettibile? Quel ragionamento conserva tutto il suo vigore dialettico e si può ancora dire che ad ogni defettibile consegue il difetto. Tuttavia bisogna precisare che *non ogni defezione costituisce ed è « male »*.

operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri... » I, q. 88, a. 1. « ...quod est ad utrumlibet indifferenter se habens non magis in unum quam in aliud tendit nisi ab alio determinetur... » C. G., I, 82. « ...proprium liberi arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimus, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere... » I, q. 82, a. 2. « ...libertas liberi arbitrii, quem secundum quemlibet gradum creaturae in malum flecti potest ». I, q. 63, a. 9, ad 3m. « ...voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere... » I, q. 64, a. 2.

(50) Solo per inciso (ben altra trattazione richiederebbe l'argomento), notiamo la enorme diversità della posizione di S. Tommaso da quella del filosofo danese Kierkegaard, per il quale, come per Tommaso, il peccato e quindi il male, occupano un posto centrale nella umana speculazione. Per Kierkegaard, infatti, il peccato ha tutta l'aria di presentarsi come un costitutivo o un derivato necessario della natura umana: un limite dello spirito che presiede alla sintesi dell'anima e del corpo, e che è dato proprio nel punto in cui lo spirito percepisce il corpo come suo limite. Ancora una volta il concetto del male viene connesso a quello della materia. Da qui si comprende pure la connessione della storia con il peccato, e la libertà che non si presenta come una proprietà dell'agire volontario dell'uomo, ma come una unità di necessità e possibilità all'interno della stessa costituzione dell'uomo (o delle cose in genere). Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*. Tr. it. di C. Fabro, Firenze, 1953, soprattutto il c. I, paragr. VI. Cfr.: inoltre, il magistrale art. di G. Malantschuk, *Fridehens dialektik hos S. Kierkegaard*. In « Dansk Teologisk Tidsskrift », A. 12 (1949), pp. 193-207, tradotto in franc. « La dialectique de la liberté selon S. K. » Tr. par J. Colette, in RSPT, a. 42 (1958), pp. 711-725.

Abbiamo detto che la perfezione la cui mancanza dà luogo al male, non ha una necessità assoluta di presenza, non è assolutamente dovuta nell'ordine fisico esistenziale; e tuttavia essa è ugualmente « dovuta ». In che senso? Dal rilievo fatto antecedentemente abbiamo visto che solo l'ente razionale libero può avere una privazione non necessitata. Per comprendere in che modo questi si possa trovare in tale condizione, occorre ricordare lo speciale rapporto che esso ha in relazione al bene, e lo speciale valore che il bene ha di fronte alla volontà. L'attività infatti di un essere razionale volontario è un'attività finalizzata, ed il suo movimento, essendo un progressivo cammino verso il conseguimento del fine, e del fine ultimo, ha un valore etico.

Il fine ultimo si impone alla volontà per la sua suprema perfezione, ma la sua non attuale e chiara conoscenza da parte dell'uomo, fa sì che questi collochi altrove il suo fine ultimo e là indirizzi la sua tendenza; conseguentemente il suo agire non costituisce, di fatto, un progresso verso il Sommo Bene. L'azione di un soggetto volontario dev'essere « retta » per la finalizzazione della volontà verso il Sommo Bene (51); tuttavia sia perchè la volontà ha la capacità fisica di muoversi in opposta direzione, sia perchè di fatto si è comportata in questo modo, l'azione viene privata della sua « rettitudine », e si ha così quella mancanza di perfezione che nell'ordine etico non è dovuta. E' in questo ordine dunque che la perfezione (etica) è sempre richiesta, mentre la non-perfezione (etica) non è mai richiesta; e d'altra parte è in questo ordine, in cui si ha una relazione di libertà in rapporto al fine, che si può avere, proprio per questo rapporto di libertà, una necessaria esigenza (etica) di perfezione, e contemporaneamente la mancanza, eticamente non dovuta, della stessa perfezione (52).

A questo punto ci permettiamo di far notare esplicitamente che ponendo la defezione delle azioni libere conseguente non alle

(51) « ...rectitudo voluntatis... requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem, quae ita exigitur ad consecutionem finis, sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae... » I-II, q. 5, a. 7.

(52) E' in quest'ordine che si afferma: « voluntas necessitati consentiat » Suppl., q. 12, a. 1, ad 1m. « ...peccatum proprie nominat actum inordinatum... actus virtutis est actus ordinatus et debitus... » I-II, q. 71, a. 1. « ...voluntas... cuiuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati... Quandoque... actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito... » I-II, q. 7, a. 5.

defettibilità degli enti spirituali, ma al loro particolare modo di agire, si elimina la sua ineluttabilità, perchè una cosa è ineluttabile solo se determinata dalle leggi metafisiche (necessario assoluto) o fisiche (necessario condizionato) che reggono la costituzione dell'ente e dell'universo. Infatti, al contrario di un possibile di natura, un possibile libero non ha davanti a sè, necessariamente, il fatto; comprendendo infatti corrispettivamente due possibili opposti o contrari, il fatto ad esso conseguente si può verificare, esistenzialmente, senza alcuna determinazione di natura, ma per determinazione causata dalla scelta dell'agente, sia dall'uno che dall'altro dei due possibili, che sono appunto costitutivi del libero (53).

Qualcuno potrebbe osservare che la necessità del difetto consegue al defettibile non perchè è tale in forza della sua natura, ma semplicemente per la necessità logica di non potersi concepire un defettibile a cui non consegua il difetto (54).

L'osservazione critica che a prima vista appare legittima, svanisce mediante un'opportuna precisazione. Infatti l'uomo in quanto tale, ed anche come soggetto etico, non ha quale sua essenza la prerogativa di essere defettibile o peccabile. L'essenza specifica dell'uomo in quanto uomo è la sua umanità o il suo essere animale razionale, ed il formale costitutivo di un soggetto etico è la libertà, per la quale egli non è reso defettibile o peccabile, ma è posto nella condizione di tendere al fine non per necessità naturale, bensì per scelta personale. Non è dunque questione di possibilità di conseguire o non conseguire il bene, ma si tratta di indeterminatezza in rapporto al fine. Una volta però che si pone la scelta l'atto riceve una precisa direzione, debita o indebita, conforme alla elezione fatta. Se la direzione è indebita si ha il male, che non è dunque un conseguente della defettibilità, ma della libertà (55).

(53) Cfr. *De Malo*, q. VI, art. unicus.

(54) Cfr. F. M. Verde, *art. cit.*, pp. 57-59.

(55) « ...peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius..., quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione... ratio (nem) mali ...est quasi formale in peccato... » I-II, q. 71, a. 6.

La dialettica kierkegaardiana si prende gioco della peccaminosità antecedente o conseguente il peccato; senonchè l'antecedente del peccato non è la peccabilità, ma la libertà. (Cfr. Kierkegaard, *op. cit.*, c. 1, paragr. 2). La peccaminosità è solo un concetto con il quale la mente pensa astrattamente e allo stato di possibilità, il peccato. Si può anche intendere, con questo termine, la « proclivitas ad peccandum », ed allora è certamente conseguente al peccato, ed è ciò che rende l'uomo peccabile, nel senso appunto di tendenza al peccato. In questo modo la peccaminosità diventa una que-

Con questo rilievo si può rispondere, noi crediamo, alla celeberrima obiezione secondo cui spiegare l'esistenza del male per la necessaria conseguenza del difetto al difettibile, sarebbe rendere necessario anche il difetto nelle azioni libere.

Dicevamo dunque che il male propriamente si ha nell'ordine etico; e questo è il fatto che formalmente è espresso dai termini che definiscono il male. S. Tommaso afferma che nelle creature razionali « *malum... secundum specialem rationem invenitur* ». Noi crediamo che interpretando esattamente questa espressione di S. Tommaso si comprende « la natura del male ».

La trattazione dell'Aquinate in questo punto è complessa e si integra in due tempi. Infatti mentre nella *Summa Theologiae* egli si ferma a due considerazioni di ordine, diremmo, logico; nella questione disputata *De Malo*, scritta qualche anno dopo, adduce l'autorità della fede cattolica (56).

stione riguardante la trattazione del primo peccato, non però come elemento che ne spiega l'apparire, bensì come conseguenza che, semmai, ne spiega il permanere.

Ed a proposito del peccato conseguente il libero arbitrio, per il quale la creatura razionale, non naturalmente in possesso del bene, può diventare meritevole o colpevole, cfr. ciò che già nel II secolo scriveva Taziano il Siro: P. G., t. VI, 818-829.

(56) Riportiamo qui i passi salienti delle tue trattazioni: « ...malum... est privatio boni debiti, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus est duplex: primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integratas rei: actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter... Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formae vel integritatis rei, habet rationem poenae; ... de ratione enim poenae est, quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debita operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae ». I, q. 48, a. 5. « ...Cum enim malum opponatur bono, necesse est quod secundum divisionem boni dividatur malum. Bonum autem quamdam perfectionem designat. Perfectio autem est duplex: scilicet prima, quae est forma vel habitus; et secunda quae est operatio... Unde... duplex malum invenitur ... in natura intellectuali quae per voluntatem operatur: in qua manifestum est quod inordinata actio voluntatis habet rationem culpae: ex hoc enim aliquis vituperatur et culpabilis redditur, quod inordinatam actionem voluntarie operatur. Est autem et in creatura intellectuali invenire malum secundum privationem formae aut habitus, aut cuiuscumque alterius quod posset esse necessarium ad bene operandum, sive pertineat ad animam, sive ad corpus, sive ad res exteriores; et tale malum, secundum fidei catholicae sententiam, necesse est quod poena dicatur. ...Habet autem hoc traditio fidei, quod nullum nocumentum creatura rationalis potuisset incurrere neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus, neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato praecedente vel in persona vel saltem in natura... » *De Malo*, q. I, a. 4.

Non entriamo in merito alla questione se S. Tommaso era autorizzato ad usare le espressioni « secundum fidei catholicae sententiam », « traditio fidei », perché richiederebbe un articolo a parte. Ci limitiamo a notare che S. Tommaso avrebbe potuto citare brani della S. Scrittura, come Gen. II, 25; ad Rom. V, 12; ed inoltre alcuni documenti di fede, come il Concilio Arausicano II (Denz., 175) se lo avesse conosciuto, o anche il Conc. Cartaginese (XVI), approvato dal papa Zosimo nel 418 (Denzinger, 101). Il Dottore Angelico si limita a citare nel « Sed Contra » un testo attribuito a S. Agostino, ma che invece è di Fulgenzio da Ruspe (467-533), il cui scritto « De fide ad Petrum », che S. Tommaso appunto cita, era molto usato nel Medioevo (cfr. Altaner, Patrologia, tr. it. Torino, 1944, n. 465). Senza dubbio però avrebbe potuto citare molti altri Padri, ad es. S. Clemente Aless. (*Paedagogus*, I. I. c. VIII: P. G., t. 8, 320), S. Basilio M. (O-

Ricordato che un bene, corrispondente all'atto, può consistere in una forma oppure in una qualità abituale (aspetto statico), o anche in un'azione (aspetto dinamico), S. Tommaso rileva che di conseguenza un soggetto razionale può avere una privazione, può subire un difetto, nel suo essere o nel suo agire. Si verifica il difetto nell'agire di un ente razionale perchè, essendo questi un agente volontario, ha il dominio sulle sue azioni che deve indirizzare al debito fine, ma poichè le dirige altrove, egli si rende « colpevole », commette una « colpa »: « hoc imputatur alicui in culpam cum deficit a perfecta actione ». Inoltre l'ente razionale è anche soggetto a privazioni, a difetti, a dolori che subisce e che in nessun modo avrebbe voluto. Tali mali si dicono « penali », perchè l'essere contrario alla volontà è l'esatto concetto della pena. Così nella *Summa Theologiae*, dove la morte, le malattie, le calamità e tutti gli altri affanni che possono affliggere l'uomo, sono penali soltanto perchè cose contrarie e ripugnanti alla volontà.

Nella questione disputata *De Malo* S. Tommaso conserva lo stesso linguaggio per spiegare il male-colpa, lo muta però quando parla del male-pena. Prima di tutto asserisce che il difetto di un bene costitutivo dell'ente razionale o sua parte integrante o anche di un bene esterno ma usato a sua utilità, dev'essere necessariamente detto, secondo la sentenza della fede cattolica, « pena ». Prosegue poi rilevando tre caratteristiche di questo male. La seconda è che ripugni alla volontà. La terza che consista in un certo patire, perchè viene dall'esterno ed è contrario all'inclinazione della stessa volontà. La prima caratteristica è che il male-pena sia inflitto a causa di una colpa precedente; infatti si dice, ad es., che un uomo è punito quando gli viene inflitto un male (un nocumento) per una colpa commessa. Ora, ci insegna la « *traditio fidei* » l'uomo (come pure l'Angelo) in nessun modo, sotto nessuno aspetto, avrebbe subito danno dall'esterno, sia dalla natura fisica, sia direttamente da Dio, se non avesse peccato, o personalmente o « in natura ».

milia quod Deus non est auctor malorum: P. G., t. 31, 334-336). D'altronde al tempo di S. Tommaso era comune chiamare « penale » quel genere di mali (Cfr. Alessandro di H., *Sum. Theol.*, p. I, inq. I, tr. III, n. 119, Quaracchi, 1924, p. 187), ed anzi Guglielmo D'Av. aveva già scritto: « *mala poenalia non debent dici vere mala* » (*De Universo*, p. III primae partis principalis c. VII, ed Opera omnia, Orléans, 1674, f. 769).

Annotiamo inoltre, e di sfuggita, che l'espressione « *secundum traditionem fidei catholicae* », nel suo contesto si riferisce solo all'affermazione che i mali sofferti dall'uomo nel suo essere fisico, psicologico, economico, devono essere detti « penali »; non si può dire perciò che le proposizioni « il male è pena o colpa », « il male vero e proprio è il peccato », siano proposizioni « *secundum catholicae fidei* ».

Abbiamo voluto esporre semplicemente e succintamente i testi del Dottore Angelico, affinché risultasse più evidente l'affermazione che essi contengono e più immediata la conclusione che da questa si può trarre. Secondo quanto abbiamo esposto, infatti, si dà una duplice ragione perchè il male rivesta un aspetto particolare, speciale, quando si predica delle creature razionali, libere.

Una di ordine filosofico, è suggerita dalla particolare posizione dell'ente razionale di fronte al bene. Infatti se nel concetto del bene è formale, essenziale, la relazione alla volontà, ne segue che una relazione vera e propria al bene si trova solo negli enti razionali. Ora, essendo il male conosciuto, per la sua opposizione al bene, ne segue che è formalmente e propriamente male la privazione di un bene che è tale « *formaliter et proprie* ».

L'altra è di ordine teologico. In quest'ordine la colpa, consistente in un'azione eticamente deforme, si specifica e si chiama propriamente « *peccato* » (57); per il peccato poi anche i fenomeni fisici, naturali, acquistano la denominazione di « male ».

Da queste due ragioni speciali si deduce che, data la condizione storico-teologica dell'uomo, data cioè la sua elevazione allo stato soprannaturale dal primo momento della sua creazione (58), la conclusione antecedente che ci aveva portati a riconoscere il male nell'azione, eticamente difettosa, di un ente libero, ora si specifica di più e si determina nell'indicare come vero e proprio male, il peccato. In rapporto ad esso, e conseguentemente, anche i fenomeni naturali nocivi all'uomo, si dicono, e sono, mali, e propriamente si chiamano « pena », perchè solo per la colpa dell'uomo, essi, da semplici fenomeni naturali quali sono in se stessi, assurgono al significato di mali, e sono il contenuto reale espresso dai termini « danno », « pena », « dolore », implicati nel concetto del male. Così, in rapporto all'uomo etico e religioso i fenomeni fisici, in se stessi indifferenziati, si qualificano in « bene » o « male ». Tuttavia il loro essere « male », più che in una privazione, consiste in una funzione o valore negativo, inquantochè essi sono nocivi non tanto per una loro malefica natura, ma piuttosto per una particolare vulnerabilità dell'uomo.

(57) « ...a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum: a philopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi » I-II, q. 71, a. 6, ad 5m.

(58) « ...quod (homo) fuerit conditus in gratia... videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit... » I, q. 95, a. 1.

Noi dunque all'espressione tomista «*secundum specialem rationem*» diamo espressamente il significato di «*formaliter*», o, per usare, così come si deve, un termine logicamente più esatto, non essendo preciso riferire l'avverbio «*formaliter*» a ciò che è privo di forma, diamo il significato di «*vere et proprie*», nel senso che il male «*veramente e propriamente*» consiste nel peccato, e, conseguentemente e come significazione derivata, nei molteplici dolori che affliggono l'uomo quale pena del peccato.

Qualcuno potrebbe obiettare che la nostra illazione è gratuita, eccessiva e contro le parole stesse di S. Tommaso, il quale espressamente afferma che la pena e la colpa non dividono il male «*simpliciter*», ma il male che si trova nelle cose volontarie (59). La prima risposta a questa obiezione ce la suggerisce l'attenta lettura del testo invocato. Infatti osservando bene e l'obiezione e la risposta data da S. Tommaso, si può stabilire che il senso immediato del testo è il seguente: il male si divide in pena e colpa solo negli enti volontari, perchè la colpa e la pena si dicono in rapporto alla volontà, e quindi solo degli enti dotati di volontà si può predicare la pena o la colpa. Si può inoltre notare che mentre l'obiettore affermava che la corruzione e il difetto che «*in rebus irrationalibus... invenitur*» appartengono «*ad rationem mali*», S. Tommaso nella risposta non accoglie questa affermazione. La stessa cosa si riscontra nel *De Malo*, q. I, a. 4, ad 10m. E' vero sì che l'Aquinate aveva già scritto «*manifestum et quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio*» che «*malum quoddam est*» (60), però è anche chiaro che in questo luogo egli ancora non precisa che cosa è di fatto il male. Infatti S. Tommaso, avendo già prima stabilito che «*nomine mali significetur quaedam absentia boni*» (61), passa ad indagare se nelle cose si trova questa «*quaedam absentia boni*», e dato che ogni perfezione è un bene, egli conclude affermativamente, appunto perchè «*la perdita della perfezione degli enti defettibili, e la corruzione dei corruttibili, è una mancanza di bene, e quindi «un certo male»*». E' tuttavia vero che in un passo parallelo del *De Malo*, egli scrive che la divisione in «*malum culpae et penae*» «*non est mali communiter accepti*»

(59) «...poena et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis...» I, q. 48, a. 5, ad 2m.

(60) Cfr.: I, q. 48, a. 2.

(61) Cfr.: I, q. 48, a. 1.

(62), però è anche certo che queste parole affermano soltanto che la nozione generica del male non è quella della colpa o della pena, ma è « *privatio boni debiti* ». Nella ulteriore intelligenza, poi, di questa nozione teoretica generale, mediante l'analisi del termine « dovuto », che è elemento specificativo, formale di questa nozione, si capisce che tra le varie mancanze di bene, tra le varie privazioni, solo la mancanza di rettitudine nelle azioni libere è veramente e propriamente male.

D'altronde, oltre che nelle azioni volontarie, il male si dovrebbe trovare nei fenomeni fisici. Ora i fenomeni fisici, possono essere considerati o in se stessi o in relazione all'uomo. Considerati in se stessi essi sono parte del tutto, dell'universo. Quindi sono in relazione all'universo, e perciò anche le loro privazioni non-dovute dovrebbero essere tali in rapporto al tutto. Invece più volte S. Tommaso ha detto che le privazioni negli enti fisici naturali sono *richieste* dalla vita dell'universo, a cui non possono recare alcun danno (63). Queste privazioni dunque sono « dovute » e non sono nocive.

A questo proposito si potrebbe dire che S. Tommaso con i noti termini « assenza di bene dovuto » ha espresso la nozione del male considerato, diremmo, « absolute »; mentre con il termine « nocivo » ha espresso il male « relative » considerato. Le due nozioni non sono però tra loro adeguate. Infatti la prima esprime propriamente il male-colpa, e questo senz'altro si può dire che è anche « nocivo » al soggetto in cui si trova: niente infatti di più dannoso del peccato. Invece il male-pena, pur essendo sempre qualcosa di nocivo, può anche essere, in se stesso, perfetto. Un temporale, ad es., può essere un perfetto fenomeno di natura, eppure si può dire male perchè nocivo al contadino, il cui raccolto è da esso distrutto.

Se dunque le privazioni fisiche, considerate in se stesse, si devono ritenere male solo se non-richieste dalla vita dell'universo, oppure se dannose per essa, ne segue che *non possono dirsi male*.

I fenomeni fisici inoltre si possono considerare in rapporto all'uomo. A questo proposito il parlare del Dottore Angelico è deciso: « *Habet... traditio fidei, quod nullum nocumentum crea-*

(62) Cfr.: *De Malo*, q. I, a. 4, ad 10m.

(63) Ad esempio. « ...corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur » I, q. 22, a. 2, ad 2m.

tura rationalis potuisset incurrere neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus, neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato praecedente vel in persona vel saltem in natura » (64). E' chiaro che al corpo ed ai beni esteriori dell'uomo possono nuocere soltanto le varie cose e i diversi fenomeni naturali. Se dunque è male anche il nocivo, se questo non comporta necessariamente una defezione nel soggetto di cui si predica, se le cose fisiche possono essere nocive all'uomo solo perchè questi ha peccato, ne segue che i fenomeni naturali possono ricevere l'appellativo di « male » nonostante la loro propria perfezione in rapporto al tutto, solo in forza della particolare relazione che essi acquistano verso l'uomo peccatore (65). O, per dir meglio, solo per la particolare vulnerabilità che l'uomo, per il suo peccato, ha acquistato rispetto al mondo fisico.

Il male dunque pur essendo teoreticamente « assenza di bene dovuto », concretamente si esaurisce nella colpa o nella pena.

Possiamo così avviarci alla fine.

Certamente noi non abbiamo esaurito l'argomento, e molti altri aspetti si sarebbero potuti trattare, e molte altre vie si sarebbero potute seguire per arrivare alla nozione esatta del male e alla indicazione del fatto espresso da questa nozione. Così, ad es., abbiamo del tutto omessa la importante questione del soggetto del male, dove, dalla considerazione che esso è la stessa potenza non-attuata e che non può essere mai distrutto, avremmo avuto l'occasione di notare che il male, proprio per il suo identificarsi materialmente con lo stesso soggetto di cui si predica, porta con sé il germe e la possibilità della ripresa e del superamento. Parimenti non abbiamo considerato la questione della contrarietà del bene e del male, che viene ripetutamente affrontata, sia nelle obiezioni sia nelle risposte, da S. Tommaso (66). Ed è una questione abbastanza complessa, sorta forse dall'impossibilità di pensare il bene ed il male come due enormi blocchi divisi, opposti, nemici, essendo metafisicamente necessario pensarli uniti, cosa che però

(64) Cfr.: *De Malo*, q. I, a. 4.

(65) S. Tommaso si distacca così da S. Agostino per il quale le cose subiscono danno per semplice fatto di essere beni per partecipazione. (Cfr. *De moribus Manichaeorum*, c. IV: P. L., t. 32, 1347).

(66) Nella I, q. 48, a. 1, almeno tre obiezioni e tre risposte; nel *De Malo* q. I, a. 1, sei obiezioni e sei risposte toccano questo aspetto.

costituisce una vera difficoltà per il fatto che essi sono veramente contrari. Dal punto di vista storico-teoretico questa difficoltà può vantare un'origine in un famoso testo del Teeteto, nelle non meno famose regole della dialettica aristotelica, nella interpretazione plotiniana del già ricordato passo platonico (67). Al tempo di S. Tommaso poi divenne questione d'obbligo ed era motivo di sfoggio dialettico da parte di tutti i « maestri ».

Noi abbiamo preferito mantenerci costantemente su una stessa linea di sviluppo, tralasciando questioni marginali, affinché risultasse più lineare quella ricostruzione teoretica che ci eravamo proposti. Abbiamo già detto a quale conclusione ci ha condotto. Da essa si può vedere come la questione logico-metafisica circa il male, sfoci in una posizione etico-dogmatica. Si dà così luogo ad una confusione di problemi e di scienze? Non crediamo, perchè quando si pone una indagine teoretica al fine di giungere ad una verità, bisogna spingere la ricerca dovunque, in tutti i campi conoscitivi, e raccogliere, pian piano, quegli elementi che poi servono a formulare, una volta raggiunta, la verità cercata, la quale può così risultare appartenente a diversi campi in forza dei termini o dei concetti usati per la sua formulazione, oppure in forza del punto di vista da cui l'indagine ha avuto origine; il suo vero significato però, il suo proprio valore è dato da ciò che essa direttamente esprime.

E' così che la conclusione di questa nostra ricerca può anche avere una terminologia appartenente al campo della logica, ciò che materialmente esprime può anche appartenere alla cosmologia, e gli elementi originari che ci hanno permesso l'intera indagine, possono anche essere di ordine metafisico, ma la verità che essa formalmente esprime, il suo valore, il suo significato, appartengono al campo etico-religioso-dogmatico.

Abbiamo così stabilito, o meglio, abbiamo semplicemente indicato, il dato di fatto che è « male »; non possiamo però dire di averne una conoscenza completa. Anzi la scienza circa il male co-

(67) *Teeteto*, 176 a: « ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ εἶναι ἀνάγκη... »; *Categorie*, 13 a 18-36; ed inoltre 13 b 36: « Ἐναντίον δὲ ἐστὶν ἀγαθῷ μὲν ἐξ ἀνάγκης κακόν... »; 14 a 23-25: « ἀγαθὸν δὲ καὶ κακὸν οὐκ ἔστιν ἐν γένει, ἀλλ' αὐτὰ τυγάνει γέννη τινῶν ὄντα..... ». *Enneadi*, I, 8, c. VI: « ond'è che il male, anche come menzogna, è contrario al vero; e, in definitiva, si tratta, tra loro di un contrasto: essenza contro essenza » (tr. Cileuto, Bari, 1947, vol. I, p. 122); ed. Lipsia, 1883, p. 106: τῷ δὲ τὸ ἀληθὲς εἶναι; ὥστε καὶ κατὰ τὸ ψεῦδος τῷ ἀληθεῖ ἐναντίον καὶ τὸ κατ' οὐσίαν τῷ κατ' οὐσίαν αὐτοῖς ἐναντίον ».

mincia a formarsi con la indicazione del suo oggetto, il quale deve essere ulteriormente indagato in tutta la sua ampiezza, interessando così molte e diverse scienze: l'*etica*, che lo considera elemento di opposizione e di superamento onde effettuare il dialettico sviluppo perfettivo che essa direttamente studia; la *teologia*, a cui si presenta quale negazione del mondo soprannaturale-divino; la *psicologia*, perchè a questa scienza compete la considerazione della libertà che rende possibile il peccato, e perchè questo si origina nell'azione vitale di un essere vivente; la *cosmologia*, perchè si concretizza nell'universo intero; ed inoltre tutte quelle altre scienze che studiano le anormalità in genere. Si potrebbe addirittura tornare indietro e costruire la nozione del male mediante la analisi dialettica dell'«*anormale*», o anche della «*morte*». Più volte siamo stati tentati di iniziare la trattazione del problema del male dal concetto e dal fatto della morte, e avremmo addirittura potuto avere, a compagno, l'Apostolo S. Paolo (68). Abbiamo però preferito scegliere la strada qui seguita, perchè sembrava darci maggiore garanzia di sicurezza. Abbiamo lavorato con sincerità, e ci neghiamo la soddisfazione di sapere se siamo riusciti nell'intento che ci eravamo proposto.

Potremmo ancora chiederci se S. Tommaso abbia esaurito la indagine circa il problema del male. Senza dubbio l'aspetto etico-religioso-dogmatico è stato esaurientemente trattato dal Dottore Angelico, anche se elementi preziosissimi rimangono ancora nascosti in questa sua enorme e complessa trattazione. Altri aspetti invece rimangono aperti all'indagine delle scienze umane, soprattutto quello delle varie e molteplici ripercussioni del male sui singoli uomini, aspetto su cui del resto si concentra, e già da qualche tempo, l'attuale attenzione dell'umana riflessione.

Vogliamo infine far notare la posizione singolare della trattazione tomista. La terminologia è forse uguale a quella già in uso da molti secoli, si possono anche trovare alcune precise affermazioni e tesi particolari in taluni pensatori anteriori al Dottore Angelico, ma l'intrinseco significato e valore, la composizione rigorosamente scientifica, sono a Lui peculiari. Si potrebbe dire che il suo pensiero è identico a quello di S. Basilio, e senza dubbio l'affermazione conclusiva (del resto comune ai contemporanei di Tommaso) è quella del grande di Cappadocia. Si nota però una

(68) Cfr. ad esempio, *Ad Rom.*, V, 6-17.

grande differenza se si pensa al cammino seguito. S. Basilio infatti interpretando, a suo modo, la nozione plotiniana del male, mutò il termine « Bene » con « Dio », e dedusse che il male è assenza di Dio, e quindi è il peccato. S. Tommaso invece ha seguito una strada di sviluppo continuo e progressivo, accettando l'anteriore sviluppo dottrinale, correggendolo, completandolo, sino a definitiva e scientifica conclusione. Così dietro a conclusioni identiche, si riscontra un diverso valore di conoscenza, poichè S. Basilio fa una semplice applicazione o sostituzione di termini, S. Tommaso invece arriva alla stessa conclusione sistematizzando l'anteriore speculazione, facendola progredire con notevoli contributi di pensiero personale, ed accettando infine l'autorità della fede, per la quale egli può dare una luce nuova, una concretizzazione maggiore a quelle che erano state conclusioni pur valide del suo ragionare.

Si rimane perciò veramente sorpresi nello scoprire come sotto apparenti ripetizioni, e a volte anche luoghi comuni, si nasconda una posizione così nuova ed originale. Posizione che nel nostro articolo abbiamo cercato di ricostruire, avendo la sola pretesa di indicare e di notare quei passaggi e quei legami che, se sono legittimi, danno luogo ad un sapere scientifico. E proprio questo abbiamo tenuto a mostrare, che la dottrina del Dottore Angelico circa la natura del male, non è una personale persuasione, ma una conoscenza scientificamente valida.

Pistoia - Studio Domenicano

FELICE M. VERDE O. P.

EDUCAZIONE ED EDUCAZIONE TECNICA

Il rapporto scuola-società è storicamente sempre esistito, in quanto la scuola è di per sé una delle strutture sociali più valide. E' superfluo elencare i vantaggi che, proprio ai fini dello sviluppo del sentimento sociale, il fanciullo trae dalla scuola.

A contatto di quella società in miniatura che è la sua classe, egli esce dall'egocentrismo familiare, acquisisce chiara visione dei suoi doveri e dei suoi diritti, una sia pure empirica immagine del rapporto fra l'autorità della legge e la libertà dell'individuo, entra a contatto con gli altri, con fanciulli di classe sociale diversa dalla sua e si inserisce perciò in una realtà umana più vasta, in un'atmosfera storica più ampia di quella rappresentata dalla sua famiglia. Tutto ciò è estremamente importante e rientra nella vasta problematica pedagogica che oggi in modo particolare si orienta su questi argomenti.

Ma il rapporto scuola-società non si esaurisce in questo. Esso ha un altro aspetto più complesso e più profondo che si impone alla nostra attenzione con insopprimibile urgenza. Non vi è dubbio che ogni struttura sociale si sia creata una forma ideale di uomo da realizzare nelle giovani generazioni, capace di esprimere le sue esigenze.

Dal cittadino soldato di Sparta all'orator romano, dall'erudito dell'Umanesimo al tedesco ideale di Fichte, abbiamo una serie di prototipi a cui la società ha mirato attraverso la scuola e la cui realizzazione ha atteso proprio dalla scuola.

Tale serie di prototipi sembra culminare oggi con il cittadino democratico della nostra epoca, con l'uomo libero capace di esprimersi come essere consapevole e cosciente nella realtà storica del suo tempo. La scuola non può perciò limitarsi ad inserire il fanciullo nel flusso della realtà sociale, ma deve affrontare il più grave problema di adeguarsi alle strutture della società e nello stesso tempo di superarle, aspirando, al di sopra dell'essere im-

mediato, concreto e contingente, al dover essere ideale auspicato dalle concezioni filosofiche, etiche, sociali, miranti ad un sempre maggiore approfondimento e a una sempre più sicura conquista di quell'umano che è nell'uomo, che si compendia in valori da affermare, in possibilità da esprimere, in aspirazioni da realizzare.

E proprio per questo, la scuola consta di due elementi, ora in armonia ora in contrasto, uno contingente e transitorio ed uno permanente ed eterno. L'elemento permanente si lega alla struttura eterna dell'uomo e alla sua intima necessità di costituirsi come essere sociale, qualunque sia l'aspetto della società che lo circonda; l'elemento transitorio è dato dalle strutture stesse della società che mutano nell'evolversi incessante dei tempi. Da questi due elementi deriva l'armonica fusione nella scuola dei due termini solo in apparenza contrastanti: la tradizione e il rinnovamento, fusione che avviene nella figura del maestro che serve idealmente come anello di congiunzione tra una generazione e l'altra. La tradizione tende a conservare quei valori permanenti su cui la natura stessa dell'uomo si impernia e il rinnovamento invece consiste nello sforzo perenne di adeguare tali valori alle sempre rinnovate strutture della vita sociale. Ciò è tanto evidente che oggi appare a tutti ovvio che il grande torto di quell'altissima opera che è l'*Emilio* del Rousseau, da cui tutta la pedagogia moderna ha avuto inizio, è proprio quello di non avere compreso che l'uomo è per sua natura un essere sociale e che educarlo alla solitudine significa tradirne la più inderogabile esigenza.

Che l'uomo sia essere sociale appare insito della sua stessa natura di essere finito che tende ad espandersi verso qualcosa di più ampio in cui la sua finitezza possa essere integrata e che gli consenta l'espansione di quei valori che egli sente di possedere, ma che solo nella reciproca comunione possono compiutamente realizzarsi.

Dal momento che la società *inter homines* ha origine in *interiore homine*, la rousseauiana pedagogia della solitudine appare evidentemente un venir meno all'intima essenza della vita umana e delle strutture in cui essa si organizza.

Ma naturalmente occorre tener sempre presente che la società ha, nei riguardi dell'uomo, più doveri che diritti, che essa vive in funzione dell'uomo e non l'uomo in funzione di essa. Intendiamo logicamente per uomo non l'essere empiricamente indi-

vidualizzato, ma la persona sollevata dall'istinto alla moralità, dall'irrazionalità alla razionalità.

E di ciò la pedagogia deve tener conto perchè l'educazione non si confonda con l'allevamento o l'addestramento, perchè la società non appaia solo una somma di individui, ma un'armonica collettività, ratifica dei profondi motivi dell'interiorità umana. E bisogna tenere ancora presente che la società non è umana, se non parte dal singolo, se non rispetta nell'uomo ogni elemento, da quello fisico a quello metafisico, dalla contingenza terrena alla sua eterna destinazione e che perciò la pedagogia deve avere di mira l'uomo integrale realizzato in ogni suo termine, capace di inserirsi in una società a sua volta rispettosa dei suoi fini vitali, in quanto espressione di una realtà che trascende l'uomo, non considerandolo un'entità astratta, bensì ciò che è, un autovalore, un fine in sè, non un mezzo, secondo la formula dell'imperativo categorico kantiano.

Ciò dovrebbe essere ovvio e logico. Ma basta che ci guardiamo attorno per vedere nell'irrequieto mondo contemporaneo quanto questi principi affermati e sostenuti con tanta energia dalla pedagogia siano in realtà troppo spesso, all'atto pratico, tralasciati o addirittura conculcati in contingenze sociali o politiche che, anzichè affermare la libertà dell'uomo, l'opprimono in maniera tanto grave da non lasciare neppure la consapevolezza dell'arbitrio perpetrato a suo danno.

Per questo motivo ed anche perchè la società ha problemi oggi più gravi di quelli di ieri e l'educazione, di conseguenza, maggiori responsabilità, questo problema appare oggi tanto più grave ed urgente di un tempo. Anticamente, l'istruzione era un privilegio che spettava ai cittadini destinati a prendere su di sè la responsabilità della vita pubblica, più tardi, sopra tutto grazie al forte impulso dato alla democratizzazione della vita dalle concezioni illuministiche della rivoluzione francese, essa è apparsa un dovere ed ha preparato i cittadini allo stato. Oggi, l'istruzione appare finalmente un diritto e prepara alla società quelle masse che così prepotentemente urgono nella storia e a cui le strutture democratiche danno, con l'arma del voto, il diritto di imprimere la loro volontà agli eventi della storia. Ma se la società non ha ben chiari e determinati i suoi fini, non sa come orientarsi e realizzarsi, il suo rapporto con la scuola appare instabile e precario, la pedagogia si muta in metodologia, in una tecnica di ricerca che si esau-

risce in se stessa, perchè non sa in effetti dove orientare la sua indagine. Se la società smarrisce il senso dei valori metafisici, la norma trascendente a cui conformarsi, la pedagogia smarrisce il suo senso, diventa non scienza dell'educazione, ma dell'addestramento.

Perdendo la fiducia in quella perfettibilità dell'animo umano, senza la quale l'educazione non ha senso, la scuola abitua e non educa, livella e standardizza le nascenti personalità e non le forma, dimentica l'uomo e i valori in lui trascendenti per fare dell'uomo il mezzo di una realizzazione sociale aprioristicamente determinata.

Ed è il rischio che noi stiamo oggi correndo; tanto più grave proprio perchè sono oggi le masse e non più gli individui che entrano nella scuola. Esse, elevate ad un più alto livello culturale e morale, possono diventare popoli, nazioni, responsabili e coscienti di se stessi; altrimenti restano folla, strumento e materia di chi può dirigerle per merito e per arbitrio del caso.

Il rapporto scuola-società sembra facile a risolversi oggi con una formula semplicistica. Poichè le esigenze dei tempi impongono la preparazione dell'uomo nuovo, capace di seguire il ritmo incalzante della vita moderna, bisogna creare quest'uomo nuovo. E poichè i tempi nuovi si sono spogliati dei valori tradizionali, egli deve poterne fare a meno, deve sapersi inserire nella vita con rapidità, prontezza, spregiudicatezza, sicurezza e soprattutto con abilità.

Il mito della nuova pedagogia è perciò il tecnico. Anche attendendosi ai limiti tradizionali della pedagogia, non si sfugge a questa seduzione pericolosa e non scevra di cinismo, una seduzione che finisce con l'essere un'utopia e col far dimenticare che la pedagogia, pur nella mutazione dei tempi e degli eventi, deve mantenere le sue caratteristiche immutate e non alterare in alcun modo la struttura psichica e intellettuale dell'uomo.

La pedagogia vera è quella che forma l'uomo e pensare di rivederne i principi sostanziali è sbagliato e pericoloso; proprio per questo il tentativo di inserire il fanciullo nella società degli adulti, dandogli una preparazione puramente professionale è lesivo della dignità dell'uomo completo che non deve esaurirsi nell'operaio, nel tecnico, nel professionista futuro, ma affermarsi integralmente. Come il sapere è in funzione dell'uomo e non l'uomo del sapere, nello stesso modo, la professione è in funzione dell'uomo e non

viceversa. Come sarebbe errato non aggiornare la scuola alle moderne esigenze, altrettanto errato è fare la scuola schiava di queste esigenze.

L'uomo in quanto tale è sempre al di sopra della situazione storica in cui si trova ed è uomo solo in quanto prevale su di essa. Bisogna ricordare che, se anche la società e la scuola fossero organizzate in maniera tanto perfetta che dalla scuola si potesse passare in una società perfettamente costituita e pronta ad accogliere i giovani e ad utilizzarne la capacità, si creerebbe solo una comunità produttiva tesa a sfruttare la natura e a trarne beni di consumo e non una società autentica, capace di offrire beni superiori a se stessa. E' un mito fatuo e dannoso credere che individui e collettività possano appagarsi del mero soddisfacimento della produttività economica. Quand'anche l'attività produttiva, lo stato giuridico, le condizioni economiche, ecc. avessero una assoluta validità, la società che si esaurisse in questo benessere sarebbe coercitiva delle esigenze superiori a cui l'uomo deve rimandarsi. L'educazione non può significare l'innalzamento della persona ad un livello sociale ma l'innalzamento della società al livello della persona; così la scuola non può socialmente adeguarsi se non contribuendo essa stessa a correggere, a perfezionare la società. Il suo valore sociale non consiste nell'inserire l'individuo che le è stato affidato in un organizzato assetto sociale, bensì nel conformare l'uomo alle leggi eterne ed inalienabili dell'umanità in assoluto, che non è costituita di uomini singoli, considerati come espressioni individuali o effimeri prodotti di un determinismo naturalistico, ma come entità vive, capaci di affermarsi soltanto se veramente consapevoli della propria posizione nell'universo e non solo del rendimento delle proprie possibilità.

L'uomo è punto di incontro fra le leggi umane e divine, fra la natura e lo spirito, fra la contingenza e la trascendenza. Solo rispettando il duplice aspetto di questo incontro si rispetta la sua integralità. Limitare l'educazione alla formazione dell'individuo ristretto nei termini della sua situazione contingente, come fanno talune teorie pedagogiche (si vedano ad esempio i rigorismi di Makarenko e le esasperazioni tecnicistiche dei piani Dalton e Winnetka) significa dimenticare tale integralità. Poichè la società può formarsi solo nel rispetto dei valori che la superano, tali valori debbono essere affidati alla scuola come un sacro ed inalienabile messaggio valido per i tutti i tempi ed in ogni situazione storica.

Nell'enciclica *Divini illius Magistri* del 31 dicembre 1931, Pio XI affermava il diritto della società di influire direttamente sull'educazione e delegava le tre società create da Dio, la famiglia, la società civile, la Chiesa, a istituire e controllare la scuola, ma ribadiva anche il principio fondamentale della pedagogia cristiana, che cioè il soggetto dell'educazione è l'uomo integrale, dotato di ragione e sentimento, di istinto e volontà, legato all'immediatezza della sua vicenda terrena, ma destinato alla vita eterna. Pio XI condannava cioè il concetto antropocentrico di molta pedagogia contemporanea che, basandosi sul falso presupposto che l'uomo si svolga da sé, cade nella metodomania, dando alla didattica un'illimitata fiducia e dimenticando i principi della vera formazione spirituale.

E' interessante notare il contrasto della nostra epoca, in cui le teorie filosofiche accentrano il loro interesse sul singolo, sull'individualità desolata e solitaria di cui si ricerca disperatamente l'autenticità al di sopra dell'inautentico banalizzante delle vicende quotidiane, e in cui, nel campo della didattica, si è rimasti ad un ingenuo positivismo sperimentale. Ma il contrasto è solo apparente, in quanto l'importanza conferita al singolo fa fatto dimenticare il valore della persona che si eleva al di sopra del singolo e che è portatrice di valori più alti del singolo stesso.

La religione cristiana è totalitaria ed impegna tutta l'anima; perciò la pedagogia cristiana è un impegno che investe il fanciullo nella totalità dello spirito. Ma ogni pedagogia che si proponga come autentica espressione di vitalità spirituale deve avere la stessa intransigenza, partire dallo stesso inderogabile principio che lo spirito è una unità, le cui parti non possono essere scisse ed educate separatamente, che si possono educare le attitudini tecniche, ma non si può limitarsi ad educare esse soltanto, come non si può prescindere, attraverso di esse, dall'educazione totale dell'uomo.

Con ciò non si intende sottovalutare l'importanza della preparazione professionale, ma si vuole sostenere la necessità che essa sia integrata da una equivalente preparazione spirituale, sia ritenuta anzi un elemento soltanto, sia pure essenziale, di essa. Si vuole sostenere la necessità di una didattica, che si richiami alla parte più elevata dell'uomo, l'intelligenza, la volontà, l'amore, gli elementi che l'attivismo sopra tutto d'oltr'alpe e d'oltreoceano spesso trascura o, peggio, in una pericolosa confusione fra elementi

bio-fisio-psichici e spirituali considera una sublimazione dell'istinto e del bisogno. L'educazione che lascia libero corso alla spontaneità psichica nella supposizione che le lezioni dell'esperienza e le reazioni naturali siano sufficienti a rendere l'uomo morale, è limitata e parziale anche se il neopositismo contemporaneo, che della scuola ha in molti paesi il monopolio, la fa passare per la più valida. E' logico che la natura umana sia valutata anche alla luce di un criterio naturalistico, ma considerare l'uomo solo come determinato da leggi biologiche, secondo ritmi prefissati, al di fuori dell'effettiva possibilità di un comportamento che rimandi ad una valutazione di valori operata dall'intelligenza, è errato ed imparziale. Tale concetto deve essere integrato dalla nozione di spiritualità che fa irrompere in una didattica sterile e convenzionale la problematica dell'uomo spirituale che spesso si oppone al se stesso naturalistico, dell'uomo morale che opera sotto la guida di valori assoluti posseduti dal suo spirito e rivelati dalla sua intelligenza, che non nasce libero, ma libero diventa in un progressivo e cosciente processo di arricchimento. All'educazione che lascia libero corso alla spontaneità psichica, presumendo che bastino i meccanismi delle reazioni naturali per rendere l'uomo consapevole di sé, delle sue possibilità e delle sue aspirazioni, bisogna sostituire l'educazione delle finalità consapevoli, del lavoro elevato a ideale di vita, della virtù che è vittoria dell'uomo morale sull'uomo naturale, attuazione, da parte dell'individuo, della sua persona. Tale educazione ha di mira l'uomo costituito in una verità che è inevitabile premessa della sua libertà, non ne trascura alcuna esigenza ma tutte le coordina in una gerarchia che è coordinamento intrinseco dello spirito. Gli interessi naturalistici che emergono dalla spontanea vitalità dell'uomo e gli interessi spirituali che sono sollecitati da un'attrazione finalistica, in tale educazione si fondono, determinando il sorgere di quell'uomo che è sintesi e pienezza di natura e di spirito, dominato dalle leggi di una psicologia che è più dello spirito che della psiche e in cui gli interessi naturali diventano interessi - fini, secondo un giudizio intellettuale, da cui tutta la vita dell'uomo dipende.

Non si può presumere di far nascere una forza educatrice dai metodi. Essa sorge dalle verità sopraindividuali, dai fini supremi dell'uomo alla luce dei quali si può scorgere il pensiero che deve illuminare l'intelletto del fanciullo e stabilire verso quale oggetto orientarlo. Il problema del metodo è sempre secondario rispetto

a quello del fine, anche se molta della pedagogia contemporanea sembra essersi dimenticata di questo, in quanto non si impara per il piacere di imparare, ma per veder chiaro nella propria vita.

La vera educazione è quella delle finalità razionalmente accettate, della vittoria della ragione sull'istinto, di quell'agostiniano uomo spirituale che ha in sè la verità.

Afferma il Devaud che la prima condizione perchè il fanciullo si interessi alla scuola è che senta parlare dei fini per i quali è stato creato e senza i quali la vita non vale la pena di essere vissuta. Il Ferrière raccomanda di precisare ai fanciulli compiti che siano in relazione con gli interessi della loro età, ma la sua teoria rivela un'evidente insufficienza, in quanto molte, troppe cose sono estranee all'interesse consapevole del fanciullo e occorre farglielo scoprire in un processo che non può esaurirsi in interessi materiali, ma deve da tali interessi risalire a quelli veramente vitali, cioè a quelli dello spirito.

E' logico che nell'ordine materiale l'uomo debba alla sua industria gli oggetti necessari alla sua esistenza e che perciò debba essere addestrato a costruirseli da sé, ma è altrettanto logico che si ricordi che esiste anche un ordine morale infinitamente superiore e che solo in quest'ordine morale rientrano le attitudini necessari alla creazione dei mezzi della propria sussistenza. Le attitudini pertinenti all'ordine morale non debbono essere solo rispettate, ma anche educate come le altre, perchè l'individuo non abbia a risentire nella vita di un pericoloso squilibrio, che comprometta la sua efficienza intellettuale e spirituale.

Sembra utopistico oggi, ma è più che mai necessario, parlare di educazione umanistica.

Essa si mostra tutt'ora la più valida forma di difesa del prezioso patrimonio spirituale ereditato dal mondo classico, potenziato dal cristianesimo, difeso da ogni civiltà libera. Un'educazione umanistica nel senso più aperto della parola, può ancora essere considerata la maggiore difesa di quei valori che, siano essi la dignità e la libertà, il senso estetico o la formazione religiosa, costituiscono l'unica base possibile da cui l'uomo si può svolgere nella sua completezza. Soltanto essa può educare il fanciullo ad essere uomo responsabile dei suoi doveri e dei suoi diritti, libero nella legge liberamente accettata, in quanto soltanto essa può dirsi costruttrice di quei fini ideali su cui la vita deve reggersi e chiarificatrice dei mezzi che si debbono impiegare per raggiun-

gerli. Preparare il tecnico non serve a nulla, se non si prepara l'uomo. Può anche essere pericoloso, perché inchioda il fanciullo ad una scelta predeterminata e può perciò limitare nel futuro la sua libertà; può inoltre sacrificare la sua visione della vita in un orizzonte limitato e ristretto, determinato dai confini di una possibilità manuale che non sa elevarsi al di sopra di una autentica e vera disciplina del lavoro.

Facciamo un esempio: un esempio che ci rimanda ad uno dei più gravi ed assillanti problemi del nostro tempo, oggetto di congressi, di studi, di indagini, di statistiche da parte di enti pedagogici e di istituzioni politiche: il problema del tempo libero.

Oggi le ore di lavoro tendono a contrarsi; l'operaio ha sempre maggiori ore a disposizione. Particolarmente nei paesi d'oltreoceano, l'automazione fa prevedere in un futuro molto prossimo una giornata lavorativa nelle fabbriche di quattro o cinque ore al massimo.

Interi masse lavoratrici si troveranno con molte ore a disposizioni e una larga possibilità di dedicarsi ad altra attività non remunerata, ma che ugualmente impegni le loro capacità fisiche e intellettuali. Alcuni pedagogisti, con ottimismo evidentemente ingenuo, pensano che l'operaio che avrà molto tempo a disposizione, occuperà molto di tale tempo per elevarsi, per istruirsi, per frequentare i musei e le sale da concerto, per coltivare hobby intelligenti come la lettura o sani come lo sport e il giardinaggio.

E' facile prevedere che questo ideale sarà molto difficile da realizzare, malgrado sia in sé auspicabilissimo. Sappiamo per esperienze molto recenti che le mogli degli operai inglesi hanno protestato contro l'orario unico perché i loro mariti trascorrono i loro pomeriggi di libertà all'osteria. Vediamo in Italia, sempre per fare un esempio fra i molti, come le sale di attrazione ed i divertimenti meno intelligenti attirino in ogni momento di libertà la gioventù, in modo particolare quella operaia.

Ciò dimostra che non esiste una particolare vocazione agli svaghi intellettuali e che le condizioni attuali della società non sono in grado di offrirla. Non esitiamo ad affermare che solo la scuola può essere in grado di rimediare a questa grave lacuna nella formazione dell'uomo attuale. Il suo rapporto oggi con la società deve essere quello che stabilisce la difesa dell'uomo dalla società o per lo meno da quegli aspetti della società che ne disperdono l'intimità. Essa solo può elevare l'uomo da individuo dell'i-

stito a personalità morale, può far irrompere la problematica dell'uomo spirituale contro quella dell'uomo naturalistico.

Ed è per questo che noi attendiamo da essa non un'educazione tecnica in cui l'uomo non si esaurisce, ma quell'educazione morale e spirituale in cui l'uomo può trovare tutto se stesso.

Se è vero che nulla è più formativo del tempo libero (si pensi al profondo significato culturale dell'*otium* romano), è ancor più vero che nella società standardizzata e meccanizzata del nostro tempo, esso può e deve divenire il tempo della formazione dell'uomo, il mezzo di superare l'inevitabile appiattimento di una generazione che tende a pianificarsi in un desolato livello di uniformità.

L'educazione del tecnico a cui oggi sembra tendere la scuola, non basta a formare l'uomo consapevole di sé, delle sue forze, della sua capacità di essere razionale.

La cultura ha meno valore nei riguardi dell'uomo integrale del desiderio della cultura, in quanto la problematica della cultura non irrompe nello spirito se lo spirito non è stato iniziato a scoprirla, non è stato preparato a coglierla.

Si può qui veramente far ricorso alla illuminazione agostiniana per cui le infinite possibilità dello spirito debbono essere alimentate per emergere alla luce e per cui la vocazione a Dio e all'essere dell'uomo, latente nell'uomo stesso, deve essere ridestata e resa cosciente. Si deve qui veramente far ricorso a quella filosofia cristiana che ha da sé espresso quella pedagogia che ben a ragione può aggiudicarsi il titolo di perenne. Essa per prima ha posto al centro della vita dell'uomo la realtà essenziale che lo costituisce come essere bisognoso di libertà e di verità, ha riconosciuto i suoi interessi naturalistici, subordinandoli però a quelle finalità che fanno l'uomo sintesi indissolubile di natura e di spirito.

Essa per prima ha riconosciuto che il fanciullo non deve esercitarsi sulle contingenze, ma sui fini, che la scuola non può consistere né nei suoi metodi, né nei suoi obiettivi contingenti, bensì nelle prospettive eterne. E tutto ciò non in contrasto con quelle leggi dell'attivismo che pone il fanciullo al centro della scuola e lo fa libero di autoeducarsi, ma sostituendo al troppo ovvio principio della necessità che la scuola susciti l'attività dello scolaro, quella della necessità che la scuola conformi lo scolaro alla verità a cui tutta la sua vita deve e dovrà adeguarsi.

Sulla base di tale principio, bisogna perciò ribadire l'esigenza

che l'educazione tenda al perfezionamento della persona e che l'attivismo contemporaneo salvi l'uomo dalla meccanica attività del mondo in cui vive, irrobustendone lo spirito, affinché resista al rischio di dispersione della vita moderna, tenda allo sviluppo delle capacità produttive dello spirito e all'incremento dei suoi autentici interessi, senza confondersi con il dinamismo dell'azione frammentaria e contingente, non rimandando ad una libertà già posseduta, ma facendo appello ad una liberazione. L'esistenzialismo chiama questa la pedagogia dell'impegno; essa è sviluppo di disposizioni immanenti nel soggetto e non può compiersi senza la diretta collaborazione del fanciullo, ma non bisogna trascurare la evidenza del fatto che imparare è sempre un'opera attiva, qualunque sia il modo in cui essa si compie, in qualunque forma il fanciullo si renda protagonista della sua avventura spirituale, a cui il maestro collabora soltanto, ma in maniera essenziale e decisiva; ma bisogna anche tener presente il fatto fondamentale di questa collaborazione, ritenendo falso ed errato pregiudizio che si debba lasciare al fanciullo una libertà completa e indiscriminata, come molto dell'attivismo contemporaneo pretende.

Il fanciullo è una personalità che occorre liberare dall'ignoranza e condurre al possesso personale della verità, facendolo uscire dal suo io meschino e limitato, dai confini angusti della sua età. Giustamente, afferma il Lombardo Radice che non si deve tenere il fanciullo schiavo della sua infanzia, ma che bisogna accelerarne il processo di elevazione e di conquista. Per educazione naturale, il Rousseau intendeva l'educazione più rispettosa della libertà fondamentale dell'uomo e di quella natura fondamentalmente buona di cui Dio lo ha dotato. Oggi, educazione naturale sembra troppe volte significare educazione dell'istinto nella sua irrazionalità e nella sua immediatezza.

Ed è questo l'equivoco pericoloso, il rischio drammatico che oggi si corre anche quando si cerca di sublimare l'istinto e di farlo apparire come una tendenza alla socialità.

E che rapporto può avere questo fraintendimento della educazione naturale così ovvia in troppo attivismo contemporaneo con l'altro rischio di natura così, apparentemente, diversa cioè la sostituzione dell'educazione umanistica del passato con quella tecnica a cui oggi si tende? La cosa è ben evidente, se consideriamo come da un lato l'educazione contemporanea tenda ad un fraintendimento dei valori più indiscussi ed indiscutibili e dall'al-

tro tenda a sostituire la cultura intesa nel suo significato tradizionale con la educazione della mano e della mente, con l'addestramento della capacità tecnica, che non può in alcun modo sostituire l'educazione del cuore e della coscienza.

Se il metodo intuitivo, nato dalla legittima esigenza di superare il vuoto formalismo dell'istruzione operò un energico richiamo dalle idee alle cose, ma non seppe evitare fino in fondo il punto morto del formalismo, trascurando di suscitare completamente il potere attivo di valutazione e coordinazione delle cose stesse nello spirito del fanciullo, l'attivismo ha cercato di superare questo punto morto impegnando il potere attivo del fanciullo proprio nella produzione e ricerca di tali cose.

Non ha saputo però evitare un analogo rischio. Come gran parte dell'attività caratteristica della nostra epoca si presenta come attività della macchina che ha ragione di quella intima dell'uomo, così l'attivismo della scuola contemporanea rischia di cadere nello stesso pericolo, di restare imprigionato nelle impressioni dei sensi che percepiscono dall'esterno anzichè mostrarsi frutto e manifestazione dell'anima che le elabora e le discrimina, permanendo immutata di fronte al variare dell'esistenza mutevole. Anzichè irrobustire lo spirito affinché l'uomo resista saldo nella sua intimità al rischio della dispersione che la vita moderna, nel suo ritmo travolgente comporta, i metodi attuali dell'attivismo, quando non sono disciplinati da un sano discernimento delle fonti spirituali dell'azione, possono indurre ad una confusione tra il dinamismo dello spirito e il dinamismo meccanico dell'azione pratica; l'entusiasmo delle innovazioni può indurre a far dimenticare la misura dell'attività mentale del fanciullo e provocarne un impigritimento a vantaggio di quella tutta esteriore del fare e dell'agire meccanicamente.

E questo è un fraintendimento dell'autentico attivismo che invece deve tendere allo sviluppo delle capacità produttive dello spirito e all'incremento dei suoi autentici interessi; non ratifica di una libertà posseduta, ma appello ad una liberazione esplicita nel maturarsi del senso delle proprie responsabilità. Solo in questo modo infatti, l'educazione può dirsi formazione spirituale, elevazione e conquista di se stessi, consapevolezza progressiva delle proprie capacità e dei propri mezzi.

Ed è proprio per questo che, se è giusto porre al centro della scuola il fanciullo, ciò può farsi a patto che si consideri il fan-

ciullo non come un essere psicofisico compiuto, ma come una personalità umana in sviluppo. Bisogna cioè considerare le forze in atto nel fanciullo come mezzo per giungere alla esplicazione di forze mature e più consapevoli, non facendo della scuola un modello di falsa democrazia, ma mantenendovi integri e sani i principi di quell'autorità a cui sarebbe estremamente dannoso sottrarre l'infanzia, dandole la dannosa illusione di un suo possibile autogoverno.

Nasce qui la considerazione del valore della figura del maestro nella scuola.

Anche questo problema si inserisce di autorità nel complesso problema della pedagogia contemporanea. E' logico, sebbene non a tutti evidente, che l'autorità del maestro non deve essere sottratta alla scuola e neppure nascosta al fanciullo come se fosse un elemento negativo e dannoso alla sua personalità, ma deve anzi essere mostrata come un'aiuto indispensabile, come un elemento imprescindibile per la sua formazione spirituale. Se è giusto e necessario che la personalità del maestro non sovrasti quella dell'allievo, è anche giusto e necessario che essa non rinunci alle sue prerogative, ma si proponga anzi come il modello ideale a cui il fanciullo deve rapportarsi, il dover essere a cui deve misurare il suo essere in quella gara di perfezionamento morale in cui il vero attivismo deve trovare la sua giustificazione ed esplicazione. Infatti, l'autentica libertà, l'unica libertà degna della persona umana non è quella della incontrollata espansione naturale, ma è quella che nasce dalla libera accettazione della legge che si sente non vincolante ed oppressiva, ma congeniale alle proprie aspirazioni. positiva conquista della propria ragione, frutto di una esperienza sociale che abbraccia tanto l'attività pratica, quanto quella morale dell'individuo. Da Rousseau in poi, tutta la pedagogia ha visto un'antitesi tra la personalità del maestro e quella dell'allievo; ma questa antitesi in realtà non esiste; l'uno e l'altro nella scuola sono ugualmente attivi, purchè l'allievo segua il maestro e il maestro insegni, secondo la bella frase del Devaud a vivere il vero, quel vero che può anche essere strutturato nei programmi scolastici, ma deve essere sempre apertura all'eterno, a quei valori per cui ogni essere vivente razionale trova la sua consistenza metafisica. Vanto del maestro è condurre il fanciullo all'autonomia; licenziare un allievo che non abbia bisogno del suo aiuto, che si sia sviluppato nell'ampiezza e ricchezza della sua natura; ma egli, secon-

do il messaggio cristiano deve essere solo *cooperator veritatis*, colui che suscita ciò che Dio ha posto nello spirito dell'uomo

Errore di molto attivismo è la convinzione che per promuovere l'autoeducazione del fanciullo occorra suscitare un atto creativo vero e proprio come se l'atto di ascoltare non fosse di per sé già un atto sufficientemente creativo, come se la adesione alla verità presentata dal maestro non fosse di per sé un atto di spontanea spiritualità. La scuola in quanto tale deve essere considerata attiva in quanto il suo compito è quello di preparare alla vita, di perfezionare la vita che è di per sé attività spontanea, intrinseca alla natura stessa dell'essere vivente.

Per questo, il maestro deve mirare ad un'educazione inquadrata nella visione della natura piena dell'uomo e dei suoi fini supremi, del suo più originario ed intimo rapporto, cioè quello con l'universo e con Dio, deve insegnare a vivere nello spazio e nel tempo in cui l'allievo è nato, secondo le leggi dell'infinito e dell'eterno, secondo tutte le esigenze della concretezza, secondo i ritmi dello sviluppo vitale e psicofisico del fanciullo, secondo una vocazione che si attua nella condizione concreta di vita che le circostanze di tempo, di stato sociale, di professione determinano e in cui i fini temporali ed eterni di ciascuno devono attuarsi.

Tale vocazione non deve intendersi come chiamata improvvisa, ma come realizzazione della vita eterna nella forma particolare della propria struttura sociale; il maestro non causa la scienza del suo discepolo, plasmandolo secondo un determinato disegno e addestrandolo a particolari circostanze, bensì, come dice S. Tommaso, mettendosi al servizio del principio attivo e vitale del discepolo stesso, che costituisce l'agente principale nell'acquisto del sapere. Secondo l'attivismo cristiano, che è il vero attivismo, egli deve guidare il fanciullo affinché esso si superi come individuo istintivo e divenga persona morale, non consenta a lui, ma alla verità a cui la vita del maestro e dell'allievo sono ordinate, si inserisca come essere civile nel mondo.

Proprio all'educazione spetta fare dell'uomo un essere che, per virtù della sua intelligenza, può entrare nel mondo e vivervi consapevolmente secondo leggi di amore e di ordine non caduche e transitorie. Lo spirito dell'uomo trova infatti il suo centro nella intelligenza razionale motivatrice della volontà e dell'animo, dei più veri interessi umani che, troppo spesso lo dimentica la pedagogia contemporanea, sono generati dall'amore intellettuale.

Dice giustamente S. Tommaso: «l'ufficio del maestro è quello di aiutare colui che istruisce ad usare del lume della sua intelligenza, in quanto è lui che concepisce per atto personale interiore le nozioni che gli si impartiscono dall'esterno».

Egli non è che il servitore della natura: come il medico non potrebbe prendere le medicine per l'ammalato, così il maestro non può pensare per il fanciullo; il medico aiuta la natura a ricostituirsi, il maestro aiuta l'intelligenza a svilupparsi.

L'aiuto esteriore, l'arte di un altro non opera in quanto agente principale della trasformazione intima dell'uomo, ma come aiuto all'agente principale che è la personale attività dell'individuo, azione di quell'anima intellettuale che Dio ha creato capace di cogliere i principi universali dell'essere.

Per S. Tommaso, il problema pedagogico è inseparabile da quello gnoseologico; non si può insegnare, egli dice, senza insegnare a pensare. Un'educazione perciò che mortifichi l'attività pensante è un'educazione mortificatrice dell'uomo stesso; vera educazione è quella che procede in ritmo alterno dalla ragione alla rivelazione, dalla rivelazione alla ragione. Fine dell'uomo è Dio, ma non si giunge a Dio senza la fervida attività della mente; la naturale tendenza verso la virtù deve essere orientata con l'educazione e portata al riconoscimento di quei principi fondamentali ed immutabili che sono nell'anima posti da Dio. La pedagogia si risolve perciò in filosofia. Occorre ricercare il principio della conoscenza e poi spiegarne lo sviluppo, rintracciare quel vero che è nell'uomo, ma non deriva dall'uomo.

E la validità di quest'affermazione si rivela ancora intatta. Bisogna rovesciare la questione posta dalla pedagogia contemporanea in maniera così azzardata.

Non sarà mai dal tecnico, esercitato sulle contingenze a sfruttare le sue abilità, che potrà nascere l'uomo, ma sarà sempre dall'uomo che potrà nascere il tecnico, non sarà mai dall'esperienza limitata e contingente della circostanza immediata che potrà scaturire quell'atto interiore così completo che è l'educazione.

Quel vero che è immanente nella mente dell'uomo, ma che ha origine trascendente e che solo può appagare l'ansia di infinito e di assoluto che è nello spirito umano non può essere riconosciuto nell'azione pratica o nell'intuizione puramente personale, che non sia guidata a fini al di sopra dell'umano e del contingente.

La vera libertà non è quella predicata dall'attivismo contemporaneo, che è spesso indiscriminata praticità di azione o ricerca di una libertà dal bisogno economico tramite la propria personale attività, ma è la vera libertà dello spirito che riconosce i suoi limiti e i suoi fini, la sua naturale destinazione all'eterno e la possibilità di realizzarla.

Bologna

VERA PASSERI PIGNONI

DUE SILLOGISMI CHE SCONVERTIRONO IL MONDO

(RIVOLUZIONE FRANCESE E RIVOLUZIONE RUSSA)

Rivoluzione francese e rivoluzione russa: indubbiamente esse sono fortemente collegate fra loro. I motivi profondi di questo collegamento vanno senz'altro ricercati nell'instabilità creata dai movimenti rivoluzionari non acclimatati nell'ambiente della spiritualità cristiana. L'instabilità viene interpretata come incompiutezza e all'incompiutezza si vuol rimediare con più accese e cruenti rivoluzioni. Ma la rivoluzione cruenta è, per proprio conto, la più recisa negazione di ogni ispirazione cristiana. La rivoluzione cristiana è operata coll'esempio, col sacrificio di sé, colla salvezza dell'unità e della continuità della vita. Tutte le spiegazioni che vogliono connettere rivoluzione francese e rivoluzione russa astraendo da questi presupposti o ignorandoli devono considerarsi insufficienti e insoddisfacenti.

Ma del pari insufficienti ed insoddisfacenti, almeno dal punto di vista dottrinale, devono considerare quelle connessioni che attribuiscono ad un potere tenebroso o perfino extraumano la sequenza dei fatti che conducono da una rottura nella collaborazione fra Dio ed uomo, ad un'altra successiva di più vasta portata. Così, il Malinskij, quando attribuisce gli eventi che condussero dalla santa alleanza alla rivoluzione russa, all'azione occulta della massoneria, dell'ebraismo, del pervertimento religioso, introduce elementi che non possono essere presi in considerazione in un esame scientifico obiettivo, o perchè trastulli troppo irrilevanti dal punto di vista storico o perchè interpretazioni troppo arbitrarie e troppo poco documentate per rivestire le caratteristiche di canoni storicistici.

Un filo logico che può convincer molti, pur non giungendo completamente al cuore del cattolico, è quello offerto dal De Rug-

giero nella sua *Storia del liberalismo europeo*, quando afferma che nella rivoluzione francese bisogna individuare tre momenti distinti e pur organicamente unificati da quell'evento storico di importanza capitale per le sorti dell'umanità: un momento costituzionale, coll'abolizione dell'assolutismo, un momento democratico, coll'instaurazione della sovranità della volontà generale, e un momento sociale, non sufficientemente manifestatosi, anche se alcune conseguenze non mancarono di farsi sentire. Da questo punto di vista, non il De Ruggiero e i liberali, ma certamente un intellettuale comunista può sostenere, con plausibile giustificazione, che la rivoluzione russa altro non ha fatto che portare a compimento quell'abbozzo di rivoluzione sociale che Robespierre stava tentando, se la « ferocia » dei ghigliottinanti non fosse stata così « debole » da esser sostituita dalla dittatura dei ghigliottinandi, anche se quest'ultima nulla più avesse in comune con la vecchia nobiltà aristocratica e feudale. In altri termini, la rivoluzione francese mise al governo della cosa pubblica la « borghesia », la rivoluzione russa completerebbe l'opera di « dissolvimento » delle classi portando al governo il « proletariato ».

La cosa può accogliersi fino ad un certo punto. Intanto, la storia, sempre intesa come costruzione scientifica, non può baloccarsi con questi schemi più o meno predeterminati, per il fatto che parlare di leggi storiche costituisce una pura e semplice contraddizione di termini: la storia non è soggetta a leggi come le scienze naturali e le leggi di tal genere non sono mai storicamente verificabili (o, ancor peggio, anche le più contraddittorie leggi di tal genere troverebbero nella storia sempre materiale sufficiente per essere indifferentemente provate). Se così non fosse, si dovrebbe dar credito anche a quella pretesa legge storica nota col nome di « regressione delle caste », sostenuta anche in Italia dall'Evola e da altri, per la quale la storia dell'umanità non sarebbe altro che una lenta erosione e una successiva distruzione delle « caste », a cominciar dalla più alta verso la più bassa, fino all'ultimo riassorbimento di esse in un « proletariato anonimo internazionale » che preluderebbe al caos e alla dissoluzione finale. Reazionarie o non reazionarie, leggi di questo genere avrebbero, per lo storico che fa della storiografia una costruzione scientifica, identico valore delle teorie evoluzionistiche dei materialisti moderni che credono di dimostrare scientificamente come l'uomo sia passato, per successive conquiste, dallo stato iniziale delle caver-

ne allo stato finale di dominatore degli spazi siderali. Ad entrambe si oppone la concezione cattolica che sospende il giudizio storico, non negando il progresso scientifico, tecnico e materiale, senza tuttavia omologarlo fino al momento in cui si chiarisca il vantaggio ultimo che l'umanità intende trarre da questi progressi specifici così realizzati.

* * *

Il grande contributo che la rivoluzione francese intendeva portare all'umanità era costituito dall'uguaglianza di tutti di fronte alla legge. L'*ancien régime* implicava una tale caterva di privilegi, iniquamente distribuiti fra gli uomini, da far dire, senza esagerazione alcuna, che ogni uomo nasceva con un suo ordinamento giuridico: esenzioni e privilegi, vincoli e obblighi, signoraggi e asservimenti si diffondevano tanto arbitrariamente nell'organizzazione sociale, da non far nemmeno sospettare che ci potesse essere un codice a cui tutti dovessero indistintamente obbedire. Con la dichiarazione dell'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, questo mondo veniva definitivamente stroncato. Naturalmente, la uguaglianza, quando non s'ispira a criteri d'ordine spirituale, diventa un pseudo-concetto, perché essa, per significare troppe cose, finisce per non significarne più nessuna. Ed infatti: il sorgere dell'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge implicava, come immediato rovescio della medaglia, l'impossibilità da parte dei poteri dello Stato di correggere una distribuzione della ricchezza ritenuta ad un grado qualsiasi insoddisfacente; e ciò perché se il redistribuire la ricchezza deve, in ultima analisi, ridursi a togliere ad alcuni per dare ad altri o, comunque, ad agevolare alcuni più di quanto non si agevolassero gli altri, esso implica altresì la trasgressione della uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, la quale ultima è fatta per tutti indistintamente e, quindi, per nessuno in particolare, mentre rispettare l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge può significare, fra l'altro, il consolidamento della più iniqua distribuzione delle ricchezze che si possa mai immaginare.

Il liberismo inglese e l'ugualitarismo francese cercarono di attenuare quest'antinomia fra l'uguaglianza di fronte alla legge e le possibili gravi sperequazioni sociali che essa poteva implicare. Ma, sia l'uno che l'altro furono il prodotto di elaborazioni atee o addirittura antiteistiche e portarono con loro il marchio di origi-

ne, rivelandosi successivamente impotenti a dominare le forme patologiche che condussero ai monopoli sul piano economico o alle dittature sul piano politico.

Ecco, a questo punto, come potrebbe introdursi l'azione della rivoluzione russa. In essa si ravvisano due aspetti in opposizione fra loro: un aspetto sano che è costituito dalla ribellione non solo contro l'*ancien régime* ancora vigente in Russia nel 1917, ma anche contro queste tossine poste in circolo proprio dalla rivoluzione francese e dal regime liberistico in tutta Europa (e sarebbe ora di comprendere i motivi per cui la Chiesa ha sempre avversato l'una e l'altro) ed un aspetto patologico costituito dalle armi di cui la rivoluzione proletaria volle servirsi e che sono rappresentate, in forma più che mai esasperata, dall'assenza di spiritualità e dalla lotta contro ogni forma di religione (e sarebbe ormai del pari ora di comprendere perchè la Chiesa, *rebus sic stantibus*, non potrà mai intraprendere la lotta contro le odierne degenerazioni patologiche della società al fianco di coloro che, colla propria dottrina e colla propria tecnica rivoluzionaria, non farebbero che peggiorare radicalmente l'odierna già insostenibile situazione).

* * *

Se si passa, adesso, all'« analisi logica » che sta alla base delle due rivoluzioni, si dovrebbe individuare anzitutto la validità dei due sillogismi che le hanno animate e per i quali molto sangue fu versato. Utilmente o inutilmente? Cerchiamo di dare una risposta a questo interrogativo.

Il sillogismo della rivoluzione francese può esprimersi in questi termini: 1) la massima aspirazione dell'uomo è costituita dalla libertà; 2) gli uomini uguali sono liberi; 3) dunque, l'uguaglianza garantisce la realizzazione della massima aspirazione dell'umanità. Nel sottosuolo dell'opera rousseauviana è implicito un sillogismo di questo genere. Che cosa se ne può argomentare? Se ai termini « libertà » e « uguaglianza » potessero annettersi dei significati precisi ed universali come accade nel cattolicesimo, in cui la libertà significa liberazione dal volere proprio e conformità al volere di Dio, mentre il significato della parola uguaglianza è quello che ricorre nei noti passi evangelici, il sillogismo sarebbe perfetto, perchè perfetto è il punto 1) che costituisce la premessa maggiore, perfetto è il punto 2) che costituisce la premessa mi-

nore, corretta e veritiera la conclusione finale di cui al punto 3). Ma, nell'opera del Rousseau, i significati attribuiti a queste due parole sono equivoci: libertà è vagamente intesa nel senso esteriore e, talvolta, materiale della parola (libertà di pensiero, di riunione, di stampa, ecc.), mentre la parola uguaglianza è intesa nell'accezione restrittiva di uguaglianza di fronte alla legge. Equivoca è la premessa maggiore perchè non è detto che necessariamente quelle libertà materiali costituiscano la massima aspirazione degli uomini: diametralmente in opposizione, infatti, si trovano coloro che son lieti di rinunciare a quelle libertà per obbedire, pur rimanendo uomini di carne e di ossa, alla volontà di un superiore come riflesso della volontà di Dio e coloro che, afflitti dall'indigenza o dalle malattie, non sanno assolutamente che fare di quelle libertà che volentieri baratterebbero contro una alimentazione soltanto sufficiente o contro la guarigione da una grave infermità. Equivoca è la premessa minore per l'eterogeneità contenutistica dei due termini, in quanto l'uguaglianza è intesa nel senso restrittivo di cui si è sopra detto, mentre la libertà mantiene questo significato vago e fortemente discutibile. Di conseguenza, anche se formalmente corretta, non può considerarsi veritiera la conclusione, mentre la storia e l'osservazione dei fatti dimostrano abbondantemente, per proprio conto, che l'uguaglianza di fronte alla legge può implicare tale iniqua ripartizione della ricchezza da far concludere ad una cospicua percentuale dell'umanità che la riverita « Signora Libertà », per essi, non è che una vuota terminologia.

Così, il disagio dei cento anni che conducono dalla fine delle guerre napoleoniche alla rivoluzione russa (1815-1917) può spiegarsi ed interpretarsi in vista della necessità di fornire al sillogismo rousseauviano un contenuto di validità non solo formale ma anche sostanziale, senza accorgersi, nemmeno attraverso le convulsioni del '48 e del '70, che quel contenuto era perfettamente noto agli umilissimi cistercensi che, coll'elaborazione della regola di S. Benedetto propagata da S. Bernardo di Chiaravalle, avevano appreso che la vera libertà consiste nella conformità del volere proprio al volere di Dio attraverso le tappe intermedie del *timor Dei* e della *charitas* e che, come ogni altro modestissimo cattolico, conoscevano il significato di uguaglianza stabilito nella *Buona Novella*. Non sembra che la storia possa ritornare indietro. Come tale, essa è un processo assolutamente irreversibile. Tutta-

via, il ritorno delle cose esiste, ritorno di situazioni analoghe, si intende, non di situazioni identiche; ma la storia dei paesi cristiani preferì diventare sempre meno cristiana e, in luogo di ritornare a verità universali confortate dalla storia, dal progresso delle scienze e dall'evoluzione della tecnica, preferì portare alle estreme conseguenze l'equivoco sillogismo rousseauviano. A questo servì l'opera di Carlo Marx.

Più sottile è l'ambiguità del sillogismo marxistico che ha costituito la molla della rivoluzione russa. Esso riguarda l'esistenza del plus-valore e può enunciarsi in questi termini: 1) il valore è dato dal costo di produzione; 2) il salario percepito dagli operai è un valore; 3) dunque, il salario si adegua al suo costo di produzione (cioè, alle spese necessarie per sostenere il tenor di vita del lavoratore). Qui siamo in presenza di termini molto precisi, anche se la premessa maggiore è stata ripetutamente attaccata e criticata. Senonché, per l'imprenditore capitalista dovrebbe valere lo stesso identico sillogismo, e cioè: 1) il valore è dato dal costo di produzione; 2) il guadagno percepito dall'imprenditore capitalista è un valore; 3) dunque, quel valore si adegua al suo costo di produzione. Ma il costo di produzione per l'imprenditore costituisce una dizione straordinariamente ambigua: il costo di produzione potrebbe farsi coincidere colla somma sborsata agli operai per mantenerli in vita (ed a questo livello deve adagiarsi in un regime di concorrenza nella cerchia imprenditoriale); potrebbe essere (con perfetta simmetria e grande coerenza) lo stesso tenor di vita che deve coprire l'imprenditore, potrebbe essere, infine, anche — ma dogmaticamente — costituito dalle ore di lavoro prestate dal salariato. Marx sceglie la terza definizione, mentre maggiormente o parimenti plausibili sarebbero le altre due. E, forse, la più plausibile di tutte sarebbe proprio la seconda: il tenore di vita dell'imprenditore. Questa, infatti, mentre da un lato riflette quel concetto di rango sociale che ha sempre permeato di sé la struttura della società, risulta perfettamente simmetrica alla definizione che Marx dà di costo di produzione per il salariato.

Se, però, si accetta la definizione di Marx, come immediata conseguenza se ne deduce una differenza positiva tra l'importo corrispondente alle ore lavorative prestate e l'importo corrispondente alle ore lavorative effettivamente remunerate: questa differenza viene detta « plus-valore ».

Ma, perchè il costo di produzione una volta è dato dal tenore di vita dei lavoratori e un'altra volta è dato dalle ore lavorative richieste per porre in essere un certo prodotto? Gli entusiasti diranno che la logica marxistica non può costringersi nelle maglie statiche e puntualizzate della logica aristotelica in cui predomina il sillogismo ed è sottinteso il principio d'identità, per cui se A è uguale a B , B è uguale ad A . La logica marxistica, si dirà, è dell'ordine « dialettico », per cui in essa cadono i postulati della logica classica. Il che si può concedere in linea di massima; ma il fatto è che, nel caso specifico, proprio quando Marx giunge a definire il plus-valore si serve — e si deve servire — per essere piano ed accessibile, di un ragionamento che è di tipo sillogistico o, se si vuole, di tipo geometrico. Ecco perchè si ha il dovere di operare la sutura fra i due significati annessi alla parola « valore » quale « costo di produzione »: se lo si definisce in entrambi i casi come tenore di vita, si vede che l'origine del plus-valore è unicamente attribuibile non al sistema capitalistico, ma al diverso tenore di vita delle due categorie sociali, imprenditori da un lato e salariati dall'altro, ed è espressione precisa di un retaggio storico la cui eliminazione non dipende dal sistema economico ma unicamente dal senso di cristianità che può permeare la vita in opposizione alle concezioni arcaiche od arcaicizzanti.

Nelle società arcaiche, il plus-valore non poteva esistere data la coincidenza istituzionale dell'imprenditore e del lavoratore nella figura dell'artigiano: il che, però, non escludeva affatto l'esistenza di sensibilissime differenze economiche fra le varie categorie sociali, mentre d'altra parte, anche nella Russia bolscevica in cui il plus-valore è, per definizione, assente, sussistono e vanno accrescendosi diversità di redditi in connessione a diverse e differenti cause. E' probabile che la sperequazione sociale fosse minore nel medioevo che nei tempi in cui Marx scriveva, come nessuno ci garantisce che nei paesi socialisti essa non possa, un giorno, diventar maggiore di quella che si riscontra nei paesi capitalistici. In ogni caso, l'eterogeneità sociale e la concentrazione della ricchezza non possono legarsi al regime capitalistico anche se, sempre storicamente parlando, in esso si sono viste crescere le distanze sociali in maniera particolarmente stridente.

Sarebbe stato, allora, inutilmente sparso tanto sangue in due sanguinosissime rivoluzioni? Se l'umanità non trae almeno una imprescindibile conclusione dalla storia di questi due ultimi se-

coli, bisogna proprio dire che tanto sangue è stato sparso invano. La conclusione è questa: a meno che non si proceda ad una necessaria e meditata introspezione e a meno che non si riconosca che solo l'insegnamento cristiano può rendere corretto e veritiero il sillogismo rousseauviano e avvicinare gli uomini in una più stretta e fattiva collaborazione, col conseguente raccorciamento delle distanze sociali, il residuo della rivoluzione francese rimarrà un'ideologia perfettamente valida dal punto di vista della correttezza formale, ma eternamente alla ricerca di un contenuto sostanziale, mentre la rivoluzione russa potrà imporre la validità del sillogismo marxistico ispirandosi non alla ragione ma alla nietzscheiana «volontà di potenza» e, quindi, al «permanentismo» della rivoluzione stessa già preconizzato, sia pure in altro senso, dall'eretico Trotskij.

Napoli - Università.

GIUSEPPE PALOMBA

NOTE CRITICHE

LA FUNZIONE PURIFICATRICE DELL'ARTE SECONDO PLOTINO

Nel risveglio generale, che hanno assunto, in questi ultimi anni, gli studi plotiniani, occupa, senza dubbio, un posto importante la parte estetica della sua dottrina (1). Il punto particolare che noi intendiamo qui trattare è: la funzione purificatrice che l'arte riveste in Plotino, come una delle vie, attraverso le quali l'anima umana realizza la sua ascesa, il suo ritorno all'Uno. Evidentemente, per capire tale funzione dell'arte, è necessario vedere che cosa essa sia nella concezione metafisica di Plotino, con la quale è strettamente connessa. Premettiamo perciò un'esposizione, nelle sue linee generali, del sistema plotiniano, per una più chiara comprensione del tema propostoci.

1. *Concezione metafisica di Plotino.*

Il sistema di Plotino, come è noto, rappresenta l'ultima grande sintesi del pensiero greco, nella quale confluiscono insieme ad elementi platonici, aristotelici, stoici, le esperienze ed esigenze mistico-religiose proprie del tempo. In esso è vivissima, con il senso della trascendenza assoluta di Dio, la preoccupazione, a carattere etico-religioso, del destino, della salvezza, della felicità dell'uomo. Ed è per dare una risposta a questa ansia, a questa angosciata preoccupazione, che il problema metafisico fondamentale, che Plotino si pone, è quello del *rapporto tra Dio e il mondo e, più in particolare, tra Dio e l'uomo*, problema lasciato insoluto dalla speculazione aristotelica.

Seguendo la dialettica di Platone, il problema è posto da Plotino in termini di unità e molteplicità, ed è risolto riportando il molteplice all'uno, mediante un legame necessario di causalità efficiente, fondato su un processo emanativo. La realtà è concepita come una gerarchia o una scala di esseri spirituali (Ipostasi), al vertice della quale c'è Dio, come assoluta unità, fonte e principio originativo di ogni essere. Attraverso un processo di emanazione o di generazione eterno, necessario, degradante

(1) Ricordiamo, oltre i già noti lavori di J. Cochez: *L'esthétique de Plotin*, in « Revue Neoscholastique », 1913-1914, E. Krakoski: *L'esthétique de Plotin et son influence*, De Boccard, Paris 1929; i più recenti, quali D. Marra: *Il problema estetico in Plotino*, in « Atti dell'Accademia Pontaniana » 1947-1948; E. De Keyser: *La signification de l'art dans les Ennéades de Plotin*, Louvain 1955; Bourbon Di Petrella: *Il problema dell'arte e della bellezza in Plotino*, Le Monnier, Firenze 1956.

(processo illustrato con immagini più che espresso in concetti) sono poste gerarchicamente le altre Ipostasi, nelle quali l'unità assoluta di Dio viene progressivamente differenziandosi via via che più ci si allontana dal primo principio. Ogni Ipostasi è immagine (εἰκών) dell'Ipostasi superiore, dalla quale promana; ogni Ipostasi è contemplazione (θεωρία) dell'Ipostasi superiore, e in quanto contemplazione, che dice conoscenza-amore, è attività generatrice (ποίησις) dell'Ipostasi inferiore.

Di Dio non possiamo dir nulla, perchè Egli è al di sopra di ogni umano concetto: « non è essere, nè essenza, nè vita », ma « l'autore della Vita, dello Spirito, dell'Essere » (2), al di sopra di ogni categoria e determinazione: è l'ineffabile. Tuttavia, essendo costretti a parlare di Lui, possiamo solo dire che Egli è l'Uno (τὸ Ἕν), il Bene (τὸ Ἀγαθόν) che si identifica con il Bello; Bene supremo che si comunica per sovrabbondanza di bontà e di amore.

La prima Ipostasi generata dall'Uno, è lo Spirito o l'Intelletto (Νοῦς) divino. Egli non è l'Uno, ma conoscenza, contemplazione dell'Uno; implica quindi una dualità di soggetto-oggetto, pensiero-essere. L'Intelletto divino contemplando l'Uno conosce sé stesso, perchè dell'Uno è l'immagine più perfetta; conoscendo l'Uno ne conosce anche i vari modi di partecipazione, ossia le Idee, le quali costituiscono il mondo intelligibile, tipo ideale del mondo sensibile. Ma le Idee non sono come per Platone fuori dell'Intelletto divino, sono invece pensieri suoi, realmente identici con Lui, dimodoché l'Intelletto divino conoscendo le Idee, conosce sé stesso: Egli è autocoscienza perfetta, come l'Atto Puro aristotelico (3).

L'Intelletto divino, contemplando l'Uno, genera l'Anima del mondo, la quale è principio di vita, di unità e di organizzazione del mondo sensibile, come l'Intelletto lo è del mondo intelligibile delle Idee. Nell'Anima del mondo sono le anime individuali, principi di vita e unità di ogni singolo essere sensibile. L'Anima del mondo ha come due faccie: con l'una contempla l'Intelletto e le Idee divine, partecipando alla loro eternità e immutabilità; con l'altra informa, plasma, organizza il mondo sensibile e materiale, il quale viene così ad essere una partecipazione del mondo ideale, contemplato dall'Anima; in questo secondo aspetto, come attività cioè che si estrinseca e si disperde nel mondo della materia, l'Anima è nel tempo e nello spazio (4).

L'Anima del mondo è l'ultima Ipostasi; dopo di essa, come estremo limite della sua potenza generatrice, non c'è che la materia, la quale è negazione di ogni Ipostasi, non-essere, tenebra, ombra, pura molteplicità, sostrato potenziale di ogni divenire; per conseguenza male e principio del male (5). Pur rimanendo in Plotino quella della materia una nozione oscura e oscillante, a causa dei diversi influssi che essa subisce, ci sembra che come non può considerarsi una realtà positiva, così nemmeno può

(2) « Ζῶς γὰρ αἴτιον καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι », *Enn.* I, 6, 7; cfr. anche: *Enn.* I, 7, 1; VI, 9, 2. Per il testo greco ci serviamo dell'ed. R. Volkman, Lipsia 1883; la versione italiana è quella di V. Cilello, Laterza, Bari 1948.

(3) *Enn.* V, 8, 9.

(4) *Enn.* IV, 2.

(5) *Enn.* II, 4; III, 6.

ritenersi una pura e semplice negazione, ma piuttosto una *privazione*, che non può definirsi se non in rapporto dialettico a ciò di cui è privazione.

L'uomo, in quanto è composto di materia e spirito, di corpo e anima, è il centro e la sintesi dell'Universo; ma questo fatto costituisce anche il suo dramma morale-religioso: infatti, mentre da una parte il corpo con le passioni e i suoi istinti lo trascina verso il basso, il male, la dispersione di sé, ingolfandolo nella materia; dall'altra l'anima, che è ciò che di divino è in lui, lo spinge verso l'alto, verso le Ipostasi, fino alla sua origine prima: l'Uno. Sebbene la discesa o l'unione dell'anima con il corpo, sia in Plotino, più che conseguenza di una oscura colpa (influsso di Platone), una necessità cosmica — che presiede all'emanazione divina — quella di attuare l'ordine dell'universo, rimane tuttavia che compito dell'uomo in questa vita è liberare l'anima (che è la sua vera ed autentica realtà) dalle pastoie del corpo, affermarne il dominio, e per essa elevarsi alla contemplazione e all'unione con Dio, in cui soltanto può trovare, con la salvezza, la sua perfetta e piena felicità.

L'Uno, com'è il principio primo di ogni essere, così è l'ultimo fine, al quale tutto l'universo tende e aspira con desiderio d'amore, come alla propria perfezione. Ma è la storia, il destino dell'anima umana, che, come facevamo osservare all'inizio, è al centro dell'interesse di Plotino, ed è questo che egli ci descrive.

Come dunque si attua, secondo Plotino, il ritorno dell'anima a Dio? Come l'anima umana può riconquistare la sua unità con l'Uno? La via che rende possibile questa ascensione dell'anima è quella della purificazione, della *catarsi*. Come nell'interno di un tempio sacro sono ammessi solo gli iniziati, coloro cioè che hanno compiuto le purificazioni di rito, così alla presenza dell'Uno sono ammessi soltanto i puri. Ascoltiamo lo stesso Plotino: « A Lui (al Bene) sale l'umano desiderio. Ci è dato raggiungerlo, se ascendiamo alle altezze orientati a Lui, spogli di quel che avevamo indossato nella discesa. Così, colui che vuol salire al « Santo » dei templi, deve prima purificarsi, deporre i vestimenti che indossava e ascendere ignudo; finché, oltrepassando nell'ascesa tutto quanto è estraneo al dio, nella solitudine del suo essere, contempi finalmente Colui che è schietto, semplice, puro » (6). Questa purificazione è detta, con un termine generale, « fuga dal mondo »; non si tratta, naturalmente, di una fuga in senso fisico, « coi piedi », ma di un ritorno dell'uomo in sé stesso, di una concentrazione dell'anima, per vincere la dispersione dei sensi e ritrovare l'unità, riacquistare lo sguardo interiore (7). L'uomo, se vuol mettere a fuoco la bellezza, la luce e lo splendore della sua anima, deve imitare lo scultore, il quale scalpella, leviga, affina il marmo, finché non ha impresso in esso un bel volto (8). Il principio che fonda la necessità di una purificazione per unirsi a Dio è da Plotino così espresso: « E' necessario che il veggente si faccia prima simile e affine a ciò che deve essere visto e poi si applichi alla visione » (9).

(6) *Enn.* I, 6, 7.

(7) *Enn.* I, 6, 8.

(8) *Enn.* I, 6, 9.

(9) *Enn.* I, 6, 9.

Il processo di purificazione o fuga dal mondo si effettua per diversi *gradi*, che formano come tante tappe sulla via del ritorno dell'anima a Dio.

Un primo grado è rappresentato dalle *virtù civili*, corrispondenti alle virtù etiche di Aristotele. Mediante queste virtù, l'anima acquista il dominio sulle passioni, sugli istinti della sensibilità, che sono l'ostacolo primo ad ogni elevazione dello spirito. Si crea così un ordine, un equilibrio razionale, mediante soprattutto la prudenza (φρόνησις), all'interno dell'uomo e nelle sue relazioni con gli altri (10).

Un secondo grado di purificazione dell'anima, si effettua mediante l'amore e l'arte, che sono tra loro strettamente connesse; l'uno, l'amore (ἔρως), è infatti desiderio di bellezza; tensione, impulso a contemplare il bello dovunque esso si trovi; l'altra, l'arte (τέχνη), è intuizione - espressione del bello. Quanto all'amore, (dell'arte dovremo trattare in particolare in seguito), Plotino riprende e ricalca il processo ascensionale dell'anima, sotto l'impulso di Eros, già descritto da Platone nel Convito. L'amore è purificazione ed elevazione dell'anima, perchè è desiderio di bellezza e, pur portandosi inizialmente sul bello sensibile, sulla bellezza di un corpo, essendo questa una semplice immagine e partecipazione della bellezza intelligibile e divina, non si ferma lì, ma procede nel suo slancio verso l'ideale, al quale la bellezza sensibile rimanda. E' proprio del vero amante, dice Plotino, non fermarsi e lasciarsi turbare dalla bellezza di un corpo, oggetto dello sguardo esteriore della vista, ma, sulla scorta della ragione, passare a ciò che vi è di identicamente bello in tutti i corpi, e da questi elevarsi, con lo sguardo interiore, alla bellezza spirituale delle scienze, dei costumi, delle leggi, delle buone azioni; da queste alla bellezza dell'anima, loro principio; e dalla bellezza dell'anima a quella del Nous divino, poichè «l'anima è bella in virtù della saggezza, dono dello Spirito», fino a Colui, che è «la primordiale bellezza, che rende belli e amabili i suoi amatori» e in cui soltanto si placa il travaglio di Eros (11). Va però notato che l'amore che si porta sulla bellezza pura, sciolta da qualsiasi espressione sensibile, non è più l'amore connesso con l'arte, l'amore che ispira e muove l'artista, ma appartiene già a dei gradi superiori.

Un grado ancora più alto di purificazione dell'anima, è rappresentato dalla *dialettica*, la parte che costituisce il culmine della filosofia (12). Con le virtù civili, con l'amore-arte, siamo ancora sul piano del mondo sensibile. L'uomo virtuoso, l'amante artista, coglie sì l'intelligibile, ma nel sensibile; egli attua l'unione con l'Anima del mondo, sentendosi parte dell'anima cosmica; con la dialettica invece, l'anima umana si eleva al piano del mondo puramente intelligibile, delle Idee divine, e realizza la sua unione con l'Intelletto divino, nel quale ha il suo essere eterno, come idea divina. Questa unione con l'Intelletto, in cui l'anima umana si coglie come idea divina, poichè avviene su un piano puramente teoretico, non toglie ogni molteplicità: la dialettica è infatti discorso, procede cioè per divisione

(10) *Enn.* I, 1-3.

(11) *Enn.* I, 6, 7-9; I, 3, 2; V, 9, 2.

(12) *Enn.* I, 8, 3-6.

e distinzione concettuale, implica dualità di soggetto conoscente e oggetto conosciuto, di pensiero ed essere; essa perciò pur avendo una funzione sommamente importante nella realizzazione del destino dell'uomo, non è sufficiente a farlo pienamente felice, non è capace di unire l'anima all'Uno. Occorre che l'anima salga ancora di un grado, l'ultimo, termine del lungo cammino, che la unisce al suo principio e al suo fine. Qui l'anima purificata, spogliata di qualsiasi imperfezione e molteplicità, ritrova l'unità suprema del suo essere. Questo grado è l'estasi (13). L'estasi plotiniana è un'attività soprarazionale, contemplazione mistica, che dice contatto immediato, sperimentale con l'Uno, presenza dell'Uno all'anima. Non si può esprimere in concetti ed immagini, non descrivere in parole, perchè essa è superamento e dell'arte e della dialettica; ivi regna il silenzio, silenzio di adorazione e gaudio ineffabile. Da una parte è concentrandosi nel profondo di sé stessa che l'anima ritrova la sorgente del suo essere e coglie la sua identità con l'Uno; dall'altra l'anima non conosce perfettamente sé stessa e non realizza la sua felicità se non superandosi e perdendosi in Colui che è il mare infinito dell'essere (secondo il significato etimologico di ek-stasi): concentrazione interiore e superamento di sé, della propria individualità, che non si oppongono, ma che convergono nel rivelare all'anima il suo vero essere: l'Essere fontale, l'Uno.

Nell'unione estatica con l'Uno l'anima non ha più coscienza della distinzione tra soggetto e oggetto, tra sé stessa e Dio, ma è perduta in Dio, nell'Unità (14). Ogni travaglio di Eros, ogni tensione dialettica cessa, e l'anima prova un immensa pace e beatitudine.

2. La nozione di arte.

Delineata la sintesi metafisica di Plotino, possiamo ora meglio esaminare che cosa è l'arte, qual'è il suo posto e la sua funzione in tale sistema.

Sulla scia di Platone, Plotino afferma l'assoluta preminenza dell'essere sul divenire, dell'ideale sul sensibile, dell'anima sulla materia: la vera autentica realtà è il mondo delle Idee, il mondo sensibile non esiste se non per partecipazione del mondo ideale; è, come si è detto, l'azione plasmatrice dell'Anima nel mondo che, guardando o contemplando le Idee come dei modelli, forma le cose sensibili, le quali ne sono perciò immagini.

Se le Idee sono l'essere per sé, l'autentica realtà, ne segue che esse sono anche la vera e autentica bellezza e che le cose sensibili non sono belle se non per partecipazione alle Idee, le quali sono in esse principio di unità e di ordine. La bellezza si identifica quindi essenzialmente con l'Idea e, poichè la bellezza è l'oggetto proprio dell'arte, questa viene a definirsi in Plotino come *intuizione dell'Idea*. L'Idea è l'oggetto proprio,

(13) *Enn.* VI, 7, 3-4; VI, 9, 9-10.

(14) Gli interpreti di Plotino non sono d'accordo se si tratti di una unità ontologica tra l'anima e Dio, in quanto alcune espressioni plotiniane suonerebbero panteistiche, oppure di una unità psicologica, intellettuale-affettiva. Su questo problema e sulle varie opinioni, cfr. W. Eborawicz: *La contemplation selon Plotin*, in « Giornale di Metafisica », n. 4, 1957; n. 1, 1958.

l'intuizione è l'atto costitutivo dell'arte. Intuizione è sinonimo di visione, contemplazione (*θεωρία*) ed è, in Plotino, l'atto proprio dello spirito e perciò delle Ipostasi: ogni Ipostasi è contemplazione dell'Ipostasi superiore e, proprio in quanto tale, è energia generatrice di una realtà inferiore.

L'arte viene così ad assurgere alla sua piena nobiltà di attività spirituale, attività dell'anima, dell'intelligenza, che coglie l'Idea, cioè l'intelligibile. L'uomo *artista* è colui che si eleva, che penetra al di là del materiale, del sensibile e molteplice e coglie ciò che di ideale, di intelligibile e quindi di divino vi è nelle cose e in sè; che è quanto dire: vede ogni cosa come un riflesso dell'Anima cosmica e dell'Intelletto divino, che è l'artista primo e perfetto.

La definizione che si è data dell'arte fa però sorgere subito una difficoltà: come allora l'arte si distingue dalla filosofia, dal momento che anche la filosofia è intuizione dell'Idea?

La risposta alla difficoltà si ha in un secondo elemento che, sia pure in modo derivato o dipendente, appartiene alla nozione di arte: l'elemento *espressivo*. L'arte non è intuizione pura, ma intuizione espressa sensibilmente; l'arte intuisce l'Idea, ma nel sensibile. Ed è per l'espressione che l'arte si distingue dalla filosofia. Mentre infatti la filosofia intuisce l'Idea nella sua purezza intelligibile, sciolta da ogni espressione sensibile, l'arte al contrario intuisce l'Idea in quanto è concretizzata, espressa sensibilmente mediante colori, linee, ritmi, ecc.; non può quindi completamente prescindere dalla forma sensibile, dall'espressione esterna, che è il prodotto artistico. Questo riuscirà tanto più perfetto, quanto più profonda e intensa sarà stata l'intuizione, e, con la sua armonia, suggerirà e rimanderà all'idea di cui è espressione.

I due elementi dell'arte, intuizione (intelligibile) ed espressione sensibile, son da Plotino così descritti: «La bellezza dei corpi è qualcosa che si fa sensibile al primo intuito» e, quindi aggiunge, «l'anima, quasi intendendo, l'esprime» (15); ancora: «l'uomo (artista) esprime, creando, il suo proprio ideale» (16).

L'artista umano non crea però l'Idea, la quale è opera dell'artista divino, del Nous, ma la sua espressione sensibile, cioè l'opera d'arte. Questa non realizza mai perfettamente l'idea, perchè è legata alla materia, che oppone resistenza; l'espressione quindi, dipendendo dalla materia, è sempre inferiore all'intuizione. Plotino paragona spesso l'attività dell'uomo artista all'attività delle Ipostasi, mettendo in evidenza l'analogia che c'è tra di esse. Come ogni Ipostasi è contemplazione dell'Ipostasi superiore, e, in quanto tale, è produzione di una realtà inferiore, così l'artista contempla l'Idea e, contemplandola, l'esprime, le dà forma sensibile, produce l'opera d'arte. Ma mentre in ogni Ipostasi la contemplazione è creazione, la *θεωρία* si identifica con la *ποίησις* (17), il che significa che è un'atti-

(15) «ἔστι μὲν γὰρ (τοῦ καλόν) τί καὶ ἐπιβολὴ τῇ πρώτῃ αἰσθητὸν γινόμενον καὶ ἡ ψυχὴ ὥσπερ σπινθὴρ λαλεῖ...». *Enn.* I, 6, 2.

(16) *Enn.* V, 8, 7.

(17) *Enn.* III, 8, 4.

vità autosufficiente, creativa in senso stretto, ponente «ex toto» una nuova realtà; nell'artista umano la contemplazione, perchè si traduca in espressione, ha bisogno di una materia preesistente, non è cioè un'attività strettamente creativa.

Si può quindi stabilire questa graduatoria: il prodotto dell'arte è inferiore all'artista; questi, come individuo, è inferiore all'arte (forma ideale per partecipazione alla quale è artista); l'arte è inferiore all'atto creativo delle Ipostasi, in quanto dipende, per la sua espressione, da una materia (18). Il prodotto naturale dell'attività delle Ipostasi è totalmente nuovo e originale, non così l'opera d'arte.

Un'altra somiglianza tra l'attività generativa delle Ipostasi e quella dell'artista riguarda il *modo non riflesso* dell'espressione o produzione. Scrive Plotino: «L'Anima del tutto (l'Anima del mondo) ordina il cosmo non per via di calcolo, come noi uomini, ma con la pura intuizione dello Spirito, proprio come l'arte che non è frutto di una volontà riflessa» (19). In ciò ritorna il concetto platonico dell'arte non come attività riflessa, mediata, razionale, ma istintiva, immediata, che partecipa di quella necessità che è propria del processo emanativo: l'artista agisce come sotto ispirazione.

Da quanto fin qui si è detto, appare che la concezione dell'arte in Plotino è più elevata rispetto a quella dei suoi predecessori. L'arte non è più considerata un'attività inferiore, sub-razionale, semplice imitazione della natura sensibile metafisicamente svalutata, come in Platone; neppure imitazione di ciò che nelle cose o negli avvenimenti c'è di verosimile e necessario, come in Aristotele; ma un'attività pienamente spirituale, dell'anima o dell'intelligenza, che intuisce, nel sensibile, l'Idea spirituale e divina; l'arte supera la natura sensibile, perchè tende, al di là del sensibile, a fissarsi nell'intelligibile, nell'idea. «Le arti, scrive Plotino, non si limitano a una pura e semplice imitazione di ciò che passa dinanzi ai nostri occhi, ma salgono di scatto in alto, alle forme donde nacque la natura. E poi non ci si dimentichi che le arti hanno tanto di per sé stesso: tanto è vero che ove mai manchi qualcosa alla natura, le arti l'aggiungono, poichè recano in sé la bellezza»; e porta l'esempio di Fidia, il quale «creò il suo Zeus senza mirare a un modello sensibile: egli lo colse quale si sarebbe presentato, ove mai lo stesso Zeus avesse consentito a rivelarsi a noi, mediante le nostre pupille» (20).

3. Funzione catartica dell'arte.

Alla luce della nozione di arte, che abbiamo esposto, si può ora meglio capire la funzione che Plotino ad essa attribuisce: l'arte non è mai fine a sé stessa, ma mezzo, strumento di purificazione ed elevazione dell'anima. Già Aristotele aveva affermato, contro Platone, a proposito della tragedia, che essa esercita una funzione catartica, in quanto «mediante una serie di casi che suscitano pietà e terrore, ha per effetto di solle-

(18) *Enn.* V, 8, 1.

(19) *Enn.* IV, 8, 8.

(20) *Enn.* V, 8, 1.

vare e purificare l'anima da siffatte passioni» (21); essa cioè rappresenta, sul piano contemplativo, uno sfogo alle passioni dell'anima, che vengono così ad avere meno forza o violenza sul piano pratico. Ma questa intuizione di Aristotele riveste in Plotino un più ampio respiro: essa non è limitata ad un genere artistico (tragedia e musica), ma estesa a tutte le arti: l'arte in se stessa, come tale, è uno dei gradini della scala che porta l'anima all'Uno.

I vari gradi, che, come abbiamo visto, Plotino distingue nella via di ritorno dell'anima a Dio, non vanno considerati staticamente, come se uno fosse staccato o separato dall'altro, ma in modo dinamico, come organicamente uniti e gerarchicamente dipendenti; l'inferiore prepara e condiziona il superiore, in cui si risolve, in cui trova il suo superamento.

L'arte sta tra le virtù civili e la dialettica, cioè tra l'etica e la filosofia. L'arte, proprio in quanto intuizione dell'idea, è elevatrice dell'anima al di sopra del sensibile e del molteplice; importa concentrazione dell'anima. E' vero, essa non è pura intuizione, ma anche espressione sensibile; il suo oggetto non è l'idea pura, ma l'idea espressa sensibilmente; tuttavia anche come espressione, cioè nelle cose, nei prodotti sensibili e materiali, in cui l'arte storicamente appare, ha una funzione purificatrice: le opere d'arte, infatti, pur inferiori all'Idea pura, hanno lo scopo, attraverso la loro armonia, unità, bellezza sensibile, di svelare l'armonia e bellezza ideale o spirituale, e quindi di raccogliere l'anima in sé stessa, per scoprire e contemplare il suo vero essere di idea divina. « Il musico, scrive Plotino, sensibile ai suoni e alla bellezza ch'è in loro e fuggendo ignora la disarmonia e la mancanza di unità, persegue nei canti e nei ritmi, sia ciò che è ritmicamente esatto, come pure ciò che è ben configurato. Orbene al di là di questi suoni sensibili e ritmi e figure, si deve guidarlo all'armonia spirituale e alla bellezza che in essi si rivela » (22).

Nella dinamica ascensionale dell'anima verso l'Uno, l'arte tende però, in Plotino, ad allontanarsi da ogni espressione sensibile, la quale in quanto sensibile o materiale, pur nella sua funzione educatrice dell'anima, rappresenta sempre una dispersione, un punto oscuro, un elemento estraneo, che impedisce ed offusca la pura visione dell'Idea; l'arte tende a divenire intuizione pura, cioè a risolversi nella filosofia; il che significa che essa è solo un momento nella storia dell'anima individuale, che è il suo ritorno all'Uno. In questa tendenza al proprio superamento, in questa aspirazione all'Infinito, alla suprema Unità e Bellezza, l'arte, come d'altronde ogni altra attività dello spirito umano, viene ad assumere una tonalità *mistica*, poichè è sul piano mistico che si risolve in Plotino il problema del rapporto dell'anima con Dio (23). Così pure, in questo contrasto tra la tendenza a divenire intuizione pura del mondo ideale e l'essere legata alle forme sensibili consiste quella *malinconia* dell'arte, che diverrà uno dei caratteri dominanti dell'arte romantica.

(21) *Poet.* VI, 1449b, 25, trad. Valgimigli, Bari 1946.

(22) *Enn.* I, 3, 1.

(23) E' sotto questo punto di vista che la concezione dell'arte plotiniana influenzerà quella idealistica, specialmente dello Schelling, il quale arriverà a fare dell'arte l'organo della filosofia, l'attività suprema, la sola capace di cogliere l'Assoluto.

Anche la filosofia tende, a sua volta, ad allontanarsi da ogni espressione concettuale ed a divenire unione estatica. Nell'estasi, non è più possibile espressione alcuna, nè sensibile, nè intelligibile: l'anima unita all'Uno, fattasi visione ($\epsilon\psi\iota\varsigma$), contempla e adora in silenzio.

Pistoia - Studio Domenicano.

RAFFAELE VELA O. P.

* * *

ARTE E MORALE

a) Premesse.

Il problema della morale nell'arte è il problema dell'accordo tra le esigenze della morale e le esigenze dell'arte. Problema agitatissimo e di tesi opposte: tendenza ad inserire la moralità nella stessa funzione artistica (« metafisici ») (1) ed affermazione della piena autonomia della morale (« catartici » « amoralisti » e « separatisti ») (2).

Tesi opposte per deficienza di chiarezza nel concetto di moralità dell'arte. Questa non è esclusione della realtà immorale, ma piuttosto sua riprovazione: esprimere cioè il male « moralmente », cioè come male, senza giustificarlo e tanto meno esaltarlo o comunque compiacersene.

Il presupposto incontestabile della riuscita morale in arte è il conservare il senso umano delle cose, ritraendole nella luce che riflettono alla coscienza morale.

Moralità è riconoscimento della scala dei valori umani: anche qui è necessaria la 'divina proportio' delle cose. « La morale non vieta cioè di esprimere la realtà umana quale essa è, ma di esprimerla quale essa non è, vale a dire come esaltazione quando è perdizione, come gloria quando è ignominia, come lecita quando è illecita, come bene quando è male » (3).

Ciò che rende immorale l'agire sconcio e libertino dei vari personaggi del 'Decamerone' e morali le rivelazioni delle 'Confessioni' è esclusivamente l'atteggiamento dei rispettivi autori di fronte alla immorale realtà umana: nel Boccaccio il male è compiacimento ed esaltazione, in Agostino è condanna e riprovazione.

Come precisazioni di carattere generale aggiungiamo che se è vero che in genere nell'opera d'arte figurativa si pecca perchè si favorisce la procliva « concupiscenza della carne », pure è da precisare di non limitare l'immoralità soltanto a questo aspetto: il delitto, la violenza, l'in-

(1) G. FLORES D'ARCAIS: *Il valore educativo dell'arte*, Padova 1936.

(2) B. CROCE: *Ultimi Saggi*, Bari; FIDLER: *Aforismi sull'arte*, Milano 1945.

(3) A. DE PROPRIIS: *Moralità dell'arte*, in « Enciclopedia Cattolica », vol. VIII, col. 1402.

giustizia, la soppressione dell'innocente, l'oppressione del debole, esaltate o benevolmente sottolineate, sono anche contro la morale.

b) *Arte come autonomia e libertà.*

La concezione dell'arte come libertà suppone senz'altro i limiti dell'uomo e dell'umano entro i quali necessariamente si muove.

L'autonomia è l'espressione più alta della libertà. Ma autonomia non vuol dire anomia.

Con S. Tommaso è chiaro il concetto dell'indipendenza dell'arte, in quanto tecnica, dalla morale. « Bonum artis consideratur non in ipso artefice, sed magis in ipsa artificatio, cum ars sit recta ratio factibilium » (4). Perciò indipendenza dell'arte è distinzione di principii e di metodo. Le linee del marmo, le modanature, l'impasto dei colori, la melodia e l'armonia musicale, il verso e la prosa, cioè tutto ciò che è strumento della espressione artistica, sono esclusive dell'arte: indipendenza di mezzi necessari e sufficienti a produrre ciò che intende.

La moralità caratterizza non ogni forma od opera d'arte, ma i suoi più alti fastigi, come espressione degli ideali dell'uomo e della coscienza morale dell'artista in quanto uomo. L'autonomia dell'arte non può soffrirne, se l'artista è sincero con se stesso e con gli altri. Se non c'è frattura fra l'uomo e l'artista, ciò che è vivo ed operante nella coscienza, non può non essere tale anche nell'arte.

L'artista, rappresentando, condanna senza sermoneggiare: di ciò Dante, Shakespeare e Michelangelo, sommi Maestri di poesia e di arte, ci hanno lasciato significatissimi esempi. Esprimendo il loro mondo d'arte, hanno espresso il loro mondo morale con la mirabile spontaneità del genio.

Consequentemente è appena da notare che la norma etica si sente come limite di pretesa completa autonomia dell'arte, solo quando non è vissuta come costume: più che moralizzare l'arte si deve tendere a moralizzare l'artista, poichè per chi l'ha fatta norma interiore di vita la norma etica è affermazione di sè, è atto di libertà. E' necessario cioè quanto dice S. Tommaso, con la peculiare sua sobrietà e chiarezza: « ...ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quae perficitur per virtutem moralem, ideo philosophus dicit quod artis est virtus, scilicet moralis, in quantum ad bonum usum eius aliqua virtus moralis requiritur » (5).

Per il retto fine dell'arte vi è necessità nell'uomo della buona volontà, che si realizza mediante la virtù morale.

c) *Moralità dell'arte.*

S. Tommaso distingue tra l'homo e l'artifex e con nota differenziale segna il peccato dell'artista che fa un'opera cattiva e il peccato dell'uomo che devia dal fine comune della vita umana: « Peccatum non est pro-

(4) S. TOMMASO: *S. Theol.* II, q. 57, a. 5.

(5) S. TOMMASO: I, II, q. 57, a. 3.

prium artificis, in quantum artifex, sed in quantum homo est. Unde ex primo peccato (di fare cioè un'opera d'arte fallita) culpatur artifex in quantum artifex; sed ex secundo (di commettere il male) culpatur homo in quantum homo». S. Tommaso cioè segna una distinzione tra l'imputabilità morale e il merito dell'artista in quanto tale, «...et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operatur, sed quod bonum opus faciat».

Potremmo così affermare che lo scandalo dell'arte sarebbe simile allo scandalo della libertà. Come S. Agostino distingue una libertà 'maior' e una libertà 'minor': la prima nella verità, la seconda contro la verità, così noi possiamo distinguere una 'ars maior' e un 'ars minor'.

L'«ars maior» è quella che rivive le grandi idealità umane, fondendo in uno il palpito della creatura al palpito del Creatore nel celebrare il disegno della giustizia e del premio, come nella «*Divina Commedia*»; o il disegno della Provvidenza come ne «*I promessi sposi*»; o la gioia della visione celeste, come nelle pitture dell'Angelico; o il tormento dell'uomo in cerca della liberazione eterna, come nei 'grigioni' di Michelangelo.

L'«ars minor», invece, accompagna la scomposizione dell'umano, nutrendosi della perversione dei sensi e del sentimento dell'assurdo. Arte anche questa come l'altra, è ancora libertà: questa porta alla tragedia della storia, come l'altra estende la tragedia al mondo della cultura.

«E' vero che all'arte, per essere tale, non è richiesta una esplicita missione etica o religiosa. Essa, come linguaggio estetico dello spirito umano, se questo rispecchia nella sua verità totale o almeno non lo deforma positivamente, è già di per sé sacra e religiosa, in quanto cioè è interprete di un'opera di Dio... Che se invece il linguaggio artistico si adeguasse, con le sue parole e cadenze, a spiriti falsi, vuoti e torbidi, se, anziché elevare la mente e il cuore a nobili sentimenti, eccitasse le più volgari passioni, troverebbe bensì presso alcuno eco e accoglienza, anche solo in virtù della novità, che non è sempre un valore, e della esigua parte di reale che ogni linguaggio contiene; ma una tale arte degraderebbe se stessa, rinnegando il primordiale ed essenziale suo aspetto, nè sarebbe universale, perenne, com'è lo spirito umano, a cui si rivolge» (6).

Sarà giustificata l'espressione «arte immorale»? Frase equivoca e contraddittoria, a nostro giudizio. L'artista non può impunemente rimuovere ogni sorta di fanghiglia, con l'animo assente e, peggio, con l'animo gaudente e partecipante; nella prima ipotesi farebbe una fotografia e nella seconda una pornografia, non arte.

Ciò che per sua natura è ignobile, deforme, informe, resta tale, anche dopo il tentativo di elaborazione artistica: il male in tutta la sua bruttura è anche esteticamente ripugnante; l'immoralità dichiarata e consapevole è aliena dall'arte.

Una licenza morale, malamente giustificata in nome dell'arte, ha poi sempre una ripercussione ed una suggestione, pur variabile, nella vita di

(6) Pro XII: *Discorso per l'inaugurazione della mostra del B. Angelico*, l'Oss. Rom. 21-4-1955.

chi guarda quell'arte; il male allora si fa sempre troppo più grave, e più grave è la colpa di chi lo ha favorito.

«Peccare e far peccare non è permesso a nessuno, fosse questi il più grande degli artisti. Ora l'opera d'arte non ha il solo effetto di suscitare il piacere estetico, ma rinforza qualcuna delle nostre tendenze, buone o cattive. Ci può suggerire il male come il bene» (7).

Quindi non è affatto giustificato definire «morale» un'opera d'arte, e «morale» il suo autore, solo perchè l'opera appaia perfetta e bravissimo l'autore.

«Se, come insegna S. Tommaso, è bello in arte la perfetta realizzazione del brutto nella vita, bello sarà la perfetta realizzazione del cattivo, ma non già buono e morale» (8).

E' certo che chi ama il bello lo trova senza mettere in pericolo l'anima sua. L'artista può essere un Beato Angelico, un Raffaello, un S. Francesco d'Assisi. La bellezza degli esseri naturali e le infinite armonie del creato sono voci che ci parlano di Dio.

I valori dello spirito, anche nella bellezza del mondo, sono condizioni supreme e fine ultimo. Solo nell'universale palpito della bellezza, nella chiarezza del vero e nell'entusiasmo del bene, gli uomini sentiranno il desiderio dell'infinito. Solo allora, per amore della Bellezza infinita, si fuggiranno le bellezze che ci possono distaccare da Essa e si ascolteranno le bellezze che ce la mostrano: si parlerà così anche come l'autore delle *Confessioni*: «Tardi ti ho amato, o Bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato... Tu hai chiamato e gridato e squarciato la mia sordità. Tu hai balenato e brillato e fugato la mia cecità. Tu hai mandato il tuo olezzo ed io l'ho aspirato ed ora anelo a Te. Ti ho gustato ed ora ha fame e sete di te; mi hai toccato ed ardo dal desiderio della tua pace» (9).

d) *Il nudo nell'Arte.*

A questa disquisizione esegetica, crediamo opportuno aggiungere delle considerazioni d'interesse esplicativo in euritmia con la disquisizione stessa.

La morale impone all'artista il limite della prudenza, cui come uomo è sottoposto.

Il corpo dell'uomo, privo di aggiunte artificiali, nella sua perfetta armonia e nella sua profonda espressività di vita intellettuale ed affettiva è stato prediletto dagli artisti di ogni tempo. Affermiamo che il Cristianesimo è ben lontano dall'opporsi, come principio, allo studio artistico del corpo umano.

«Le Statuaire de l'Eden a autorisé suffisamment ceux qui voudraient venir à sa suit» (10).

Ora la considerazione concreta dell'umanità dice che tale rappresentazione normalmente desta la concupiscenza, la quale danneggia, fino a farla scomparire completamente, lo stesso godimento estetico che l'ar-

(7) C. BOYER: *Il bello, l'arte e la morale*, in «*Estetica e Cristianesimo*», Assisi 1953.

(8) A. CHIRI: *Arte e letteratura*, idem, pag. 71.

(9) S. AGOSTINO: *Le confessioni*, lib. 10, c. 27.

(10) SERTILLANGES: *Art.*, DAFC, vol. I.

tista si era proposto di procurare con la sua figurazione. Anche qualora per maturità spirituale la concupiscenza non si desti, il sentimento estetico è sempre turbato nella sua purezza da un certo intimo rossore.

Questa limitazione precauzionale sarà causa di inferiorità irrimediabile per l'artista che vi si sottomette? Alcuni, e non pochi, ne affermano il facile danno da opporre a simile morale religiosa. Ma la dimostrazione rimane non fatta, anzi non giustificata. Il nudo, tecnicamente difficile, non è l'esclusivo elemento di ispirazione artistica riuscita.

Se si guardano le opere dei maestri antichi e moderni, si converrà, che a parità di riuscita e di genio, le figure dappreggiate non sono inferiori alle nude. La « Vittoria di Samotracia » vale la « Venere Medicea », e le « Sibille » e i « Profeti » di Michelangelo valgono quanto i nudi così numerosi di questo artista.

Il drappeggio moltissime volte è di guadagno non solo per il pudore, ma anche per l'opera d'arte. Arricchisce le combinazioni delle linee, rinforza l'espressione, fa agire dinamicamente la forma mobile.

Non valorizzare solo l'armonica forma esteriore, perchè troppo sovente, salvo i diritti del genio, le profondità dell'umanità cedono alla forma pura, il soggetto al pretesto e la ricchezza del senso alla meravigliosa calligrafia.

Spesso la religione cattolica, come tutrice della morale, viene presentata quale iconoclasta nei riguardi dell'arte. La storia dell'arte degli ultimi due millenni è solenne e tangibile smentita di questa accusa. Nonostante alcune limitazioni parziali e relative, la sublimità dell'ispirazione artistica del Cristianesimo è evidente sul piano dei fatti (11) e su quello teorico. Basti pensare all'immense prospettive che la religione apre sulla natura inserita nel dramma divino, ai temi nuovi ed inesauribili che essa propone all'artista.

f) *Conclusione.*

Il Cristianesimo non ha voluto salvare il mondo dalla tragedia estirpando da esso l'arte e la libertà. Anzi le ha difeso con tenacia implacabile, nel corso della storia, perchè senza l'arte e la libertà si sarebbero estinte nel mondo le tracce più luminose della creazione.

La religione di Cristo non ha mai inteso proscrivere l'arte. Dopo averla ricreata, dopo averle dato le sublimi idee che ne costituiscono la forma unificatrice, l'ha giudicata tanto nobile e pura da farne la commentatrice del suo insegnamento e della parola divina; essa l'ha messa sui suoi altari, seminatrice instancabile della parola di fratellanza e di amore che Cristo aveva recato al mondo. Finalmente, rigenerata nel battesimo del nuovo Verbo, l'ha costituita consolatrice della miseria umana nel canto sublime della sua liturgia e nella poesia grandiosa dei suoi misteri.

Roma.

ANGELO LUCANO

(11) C. e G. COSTANTINI: *Arte e Fede*, Roma 1948. « Da una statistica coscienziosa e recente fatta sugli *Inventari degli oggetti d'arte d'Italia* » finora pubblicati a cura della Direzione Generale delle Belle Arti, risulta che le opere d'arte sacra costituiscono l'85 - 60 per cento di tutto il patrimonio artistico italiano, dal principio del IV secolo ai nostri giorni » vol. I, pag. 165.

Carlo Terzi, *Pascal educatore* (Coll. « Pandia », 2), Bergamo, Edit. S. Marco, 1960, pp. 230.

Il libro promette più del suo titolo; oltre che come educatore il Pascal è studiato nel suo pensiero generale i cui temi sono la ragione e il sentimento, il valore della scienza, l'uomo nella sua grandezza e miseria, la fede religiosa. E' uno studio condotto con diligenza e impegno, con buona conoscenza delle fonti, che si legge correntemente sebbene un po' ridondante in qualche parte. Del resto che cosa si poteva dire di più di quanto non è stato detto del Pascal, specie in questi ultimi anni, nei quali si è forse un po' abusato. Quest'ultima osservazione non vuol togliere nulla all'onesto lavoro del Terzi, che conosciamo per altri diligenti lavori, come quello sul male nello Schopenhauer. L'esistenzialismo infatti ha portato gli studiosi a considerare nuovamente il pensiero pascaliano nel quale si trovano profondi motivi esistenziali, spesso molto più ricchi e veri di quelli che infiorano le correnti contemporanee della cosiddetta *Existenzphilosophie*.

Sarebbe stato interessante, sebbene un pò fuori dell'argomento assunto, che il Terzi avesse aggiunto un capitolo sulle *Provinciali*; anzi direi che questo argomento avrebbe potuto riuscire per molti aspetti nuovo, soprattutto nei riguardi del problema morale più ancora di quello teologico. Del resto non c'è che da apprezzare il lavoro dell'A., che ha tenuto conto dei risultati della critica più recente italiana e francese in particolar modo.

Ciò che abbiamo notato in questo scritto con una certa insistenza è la contrapposizione piuttosto netta di Pascal a Cartesio, raccogliendo il primo tutti i favori, il secondo tutti i dinieghi. E' stato forse troppo esasperato il contrasto, indulgendo, ci sembra, a un particolare aspetto della critica contemporanea meno obbiettiva, e ciò non riteniamo lodevole in uno storico imparziale, che deve saper porsi al di sopra delle discutibili opinioni. Lungi certo dall'intenzione del Terzi di sminuire la grandezza filosofica del pensatore del *Cogito*, intorno al quale si sviluppa nella massima parte la filosofia moderna. Non vorrei però, con tutto il rispetto che si deve a uno scienziato e pensatore come il Pascal, che la verità *intuitiva* pascaliana, che si contrappone alle verità geometrico-razionali, alla fin dei conti, risultasse assai meno valida dell'altra. La verità del sentimento, o del cuore, si misura nella dimensione soggettiva che ha valore poliedrico, diciamo così, quant'altra mai e importa l'interiorità della coscienza nella sua irriducibilità relativa, per cui il più e

il meno la caratterizza infinitamente. E' comunque una verità che sentiamo nell'intimo, ma che non riusciamo ad afferrare e a comunicare; o se la comunichiamo, ciò avviene in quanto e per quanto vale la dimensione razionale che le attribuiamo, altrimenti non potremmo comunicarla.

Riguardo poi alla grandezza e miseria dell'uomo, riteniamo che esse siano da considerare, per così dire, contermini, in modo da equilibrarsi, l'accento ci sembra posto invece sulla miseria dell'uomo che viene così quasi ad escludere la grandezza. Comunque queste condizioni umane sono da considerarsi, crediamo, come relative. Certo la grandezza dell'uomo oggi la vediamo meno che in passato: ciò spiega l'accento posto sulla miseria dell'uomo, l'uomo solo, angosciato, nullificato, gettato nel mondo a morirvi come se fosse un nulla.

Del Pascal forse si è esagerata la grandezza: il suo pensiero consta, in realtà, di pochi motivi sempre ricorrenti. Resta la *fede*, che appartiene alle ragioni del cuore. Egli la sentì profondamente e per questo Pascal può considerarsi un grande educatore. Che la pedagogia come scienza abbia molto da ricavare, no, ma l'uomo sì, se l'uomo, com'è stato detto, è un essere *religioso*. Che poi il Pascal sia « un energico sostenitore del metodo attivo » (p. 186), non diremmo, data l'intonazione generale del suo pensiero; comunque sarebbe stato opportuno distinguere l'attivismo pascaliano dall'attivismo come s'intende oggi, che è ben altra cosa.

Dire poi che Cartesio concepiva « l'uomo astratto, pura ragione » e passivo (p. 185), questo non è vero, e basterebbe ricordare le sue *Passioni dell'anima*, le sue *Lettere* alla Principessa del Palatinato. Così pure sbrigarci del Rousseau qualificando il suo pensiero come « naturalismo » non è del tutto esatto, contrapponendogli « l'uomo *paradosso, contraddizione* » del Pascal (p. 197), dalla parte del quale, leggendo il libro, sembra che la verità stia sempre con chiunque lo si confronti.

Ancora: « Dio non si conquista (è scritto a p. 203) con la ragione, come, a torto, ha preteso il razionalismo »: qui bisogna distinguere razionalismo da razionalismo. S. Tommaso d'Aquino, per es., attribuisce la massima importanza alle prove razionali dell'esistenza di Dio; non è da escludere che anche queste possano essere una via valida allo scopo. Non dimentichiamo che spetta soprattutto al razionalismo (inteso bene!) il merito di aver costruito il mondo della filosofia. Bisogna dunque distinguere, e dare a ciascuno il suo.

Piccole osservazioni queste, s'intende, che molto non tolgono allo studio meritevole del Terzi che, del resto, solo l'amore e l'entusiasmo per il suo Autore hanno portato a trascurare, a nostro parere, un più equo e ponderato giudizio.

Bruno Brunello

* * *

Storia della Filosofia. A cura di Cornelio Fabro. II Ed., Coletti, Roma 1959.

La favorevolissima accoglienza fatta alla prima edizione (1954) di questa originale e nuova *Storia della Filosofia* vale più di ogni presenta-

zione o recensione alla seconda edizione, che, oltre a presentarsi in maniera più agile e maneggevole in due eleganti volumi, ha il pregio di essere stata completamente riveduta ed aggiornata in quasi tutte le sue parti, con speciali cure dedicate alla bibliografia, per permettere così ai lettori di proseguire per loro conto l'approfondimento dei problemi. Anche l'indice è stato rielaborato con altro e più profondo impegno, per rendere sempre più pratico ed agevole l'uso dei due poderosi volumi. A questo hanno collaborato i più insigni specialisti di Storia della Filosofia. Essa è così divisa:

Vol. I: Giuseppe Faggin: *Il pensiero greco*, pp. 3 - 130; Sofia Vanni Rovighi: *La filosofia patristica e medievale*, pp. 131 - 306; Giovanni di Napoli: *La Filosofia dell'Umanesimo e del Rinascimento*, pp. 307 - 404; Carlo Giacon: *La Seconda Scolastica*, secoli XVI-XVII, pp. 405 - 444.

Vol. II: Franco Amerio: *Razionalismo ed Empirismo nei secoli XVII - XVIII*, pp. 445 - 523; Armando Carlini: *Idealismo. Positivismo e Spiritualismo*, pp. 529-736; Cornelio Fabro: *La Filosofia contemporanea* pp. 737-951.

La maggiore novità di questa Storia della Filosofia era ed è costituita dal fatto di essere compilata in collaborazione, cosa questa che in genere presenta facili ed inevitabili inconvenienti. Si deve invece all'opera sapiente del Fabro, che ha curato l'edizione, se ne è risultata un'opera interessante ed originale sia per l'informazione e la discussione critica, che per la ricca bibliografia. Ai singoli collaboratori poi è stata lasciata piena libertà di orientare l'esposizione dell'epoca che è stata loro assegnata secondo i criteri delle ricerche e delle interpretazioni che sono sembrate più consone ai loro studi e più attuali secondo le indagini della recente storiografia.

I collaboratori della presente sintesi, come si esprime il Fabro nella *Presentazione*, si sono trovati concordi nell'indicare il loro orientamento verso un doppio principio ermeneutico, scaturito dalla ricerca stessa. Anzitutto l'infinita apertura dello spirito umano che mai s'arresta di fronte alla presenza immediata degli enti e passa agli interrogativi sul senso dell'essere e della vita, per cui appunto la prima interrogazione che giustifica l'esistenza della filosofia, è quella di «cos'è l'essere?» oppure, per dirla con l'enigmatica formula di Leibniz, Schelling e Heidegger: «perchè c'è l'essere e non il nulla»? Da questa si può passare all'altra interrogazione che più direttamente ci punge ma che s'illumina unicamente in quella, cioè: cos'è l'uomo?»

Inoltre, ed è questo il secondo principio di orientamento, i vari collaboratori dell'opera pensano che l'unica sintesi valida di storicità e di teoreticità, di tempo e di eternità, è nella concezione propria del Cristianesimo, che si inserisce direttamente al primo interrogare del pensiero classico precristiano, per continuare e concludere in un altro piano quel dialogo sull'essere della verità, dell'esistenza che la ragion ragionante abbandona alle varie vicissitudini del tempo.

Così il tempo «appartiene» all'eternità e il finito all'Infinito e la filosofia stessa, liberatasi dal ciclo della necessità ferrea dell'eterno ritorno del simile, svincolatasi dall'«errare» nell'aperto dell'essere, diventa quel che in verità dev'essere: l'itinerario essenziale per l'Assoluto.

Al contrario, la caratteristica del pensiero contemporaneo è la « dispersione » dell'essere, in nome dell'opposizione antimetafisica, per cui tutto è slegato nella storia della filosofia e tutto si dissolve e si annulla anche nella realtà del pensiero. Per questo ogni filosofo che voglia commisurarsi con la verità totale non potrà ormai più ignorare o fare a meno del pensiero cristiano. Ed anche il nuovo cammino e i futuri compiti del pensiero cristiano, conclude giustamente il Fabro, devono tendere all'affermazione dell'universalità dei valori fondamentali dello spirito, evitando i falsi passi dei metodi errati e approfondendo, nel clima della più progredita analisi dell'uomo, l'universale verità della concezione greco-cristiana, così da chiarire e saldare la continuità del pensiero umano.

Reginaldo M. Pizzorni O. P.

* * *

Giovanni di Napoli: *Storia della Filosofia per i Licei*. III voll., Ed. Marietti, Torino 1958.

Tra i molti manuali di *Storia della Filosofia* per i Licei è da annoverarsi tra i migliori il testo, in tre volumi, curato con amore e competenza dal Prof. Giovanni di Napoli.

Come egli stesso dice nella *Prefazione*, unico suo intento, quando fosse stata salva l'oggettività dell'esposizione, era quello di presentare ai giovani del Liceo un testo chiaro, didatticamente ordinato in modo da far capire le linee fondamentali del filosofare umano e suscitare indi interesse e amore per la filosofia. Per questo egli ha badato ai rapporti tra le varie dottrine, ma ha pure sottolineato la personalità dei vari filosofi, in modo che il loro filosofare fosse inteso anche come loro proprio sforzo di fornire una luce al problema della realtà e della vita.

Conseguentemente, il testo non è una scarna e noiosa galleria di filosofi, gli uni succedenti agli altri, né un sistema arido di idee sganciato dalle persone e ricostruito a priori; filosofi (persone) e filosofie (idee) sono prospettate in un legame che fornisce insieme l'umanità personale del filosofare e la logica oggettiva delle idee: ne è risultato così un manuale utilissimo soprattutto per la sua chiarezza e limpidezza e per il fatto che le più disparate soluzioni date ai vari problemi dai singoli filosofi non appaiono, ai giovani studenti, come tante assurdità, in quanto l'Autore, dopo una lunga ed accurata meditazione, riesce ad esporle con grande semplicità e precisione, spiegando sempre i difficili termini filosofici, e inserendo quelle diverse soluzioni nella struttura logica dei vari sistemi e nel loro ambiente storico.

Per i più autorevoli filosofi, prima di esporne il pensiero, l'Autore tratteggia brevemente le loro figure attraverso la loro vita e le loro opere, mettendo così subito in risalto la loro personalità; dopo fa seguire una conclusione o giudizio critico, non solo dando rilievo agli elementi ne-

gativi, ma anche valorizzando gli elementi positivi, cercando cioè sempre quell'anima di verità che ogni ricerca filosofica racchiude. Molto opportuni per gli studenti risultano i brevi sottotitoli posti ai margini delle pagine e soprattutto i precisi riassunti o riepiloghi in fine ad ogni capitolo, in cui si ha, in uno sguardo sintetico, il pensiero essenziale dei vari autori.

Altra cosa che abbiamo letto con molto piacere, e che vogliamo qui sottolineare, è l'abbondante *Introduzione*, utilissima perché l'alunno acquisti in qualche maniera, fin dall'inizio del suo nuovo studio, il senso della filosofia e dei suoi problemi.

Facciamo alcuni rilievi sull'incompletezza di alcuni Indici e di alcune parti. Al I ed al II volume manca un indice analitico, come invece si ha nel III volume. Per maggior comodità degli studenti e degli studiosi, utile appare anche un indice degli autori, che ora manca.

Maggiore considerazione e maggiore sviluppo, inoltre, richiederebbe la filosofia contemporanea.

Reginaldo M. Pizzorni O. P.

* * *

Cherubino Marracino: *Il pensiero politico del Medioevo Cristiano e l'Europa*. Casa Ed. Oreste Barjes - Roma 1960.

In un elegante volume è uscita questa nuova Antologia filosofico-politica. L'Autore, come è detto nella *Presentazione*, vi ha raccolto una varietà di letture facili e leggere, senza pesante apparato critico, le quali, tuttavia, costituiscono una seria documentazione del pensiero politico medievale e offrono ampia materia di meditazione per il migliore intendimento della vita moderna contemporanea, anche al di là delle esigenze scolastiche immediate, mettendo in luce « quei valori spirituali perenni, che costituiscono le basi solide di tutti gli aspetti della vita del pensiero ».

Si tratta veramente di un'antologia nuova nello spirito e nella materia, in quanto anche se vi sono già antologie del pensiero politico ad uso scolastico, queste si limitano in genere ad un solo autore o a pochi fra i sommi. Nel qual caso spesso l'analisi delimitata e gli indugi della critica distolgono dalla visione panoramica di questo aspetto della vita del pensiero e generano stanchezza e indifferenza.

L'Autore ha voluto così compilare un'antologia nuova avente un colorito di attualità, sottoponendo all'attenzione dei giovani questo aspetto della cultura ai fini della loro preparazione alla vita del nostro tempo, affinché vi si possano introdurre con maggiore consapevolezza.

Dobbiamo riconoscere che la scelta delle letture è molto accurata, tale da rendere un panorama abbastanza completo del pensiero politico del medioevo cristiano. Così pure sono molto appropriate ed utili le in-

roduzioni o premesse ai singoli capitoli per un'inquadratura storico-culturale, e molto interessanti anche le varie illustrazioni.

Non altrettanto si può dire per la parte bibliografica, sia riguardo alla completezza (si sarebbe potuto citare almeno l'opera classica di Robert W. e Alexander J. Carlyle: *Il pensiero politico medievale*) sia riguardo alla precisione. Per esempio riguardo alle citazioni, sarebbe stato molto utile, allorchè vengono riportati i testi dei SS. Padri, citare sempre il Migne, e specificare sempre se si tratta della Patrologia Latina o Greca. Alcuni passi non hanno poi nessuna citazione o viene citato solo il titolo dell'opera da cui sono presi, senza nominare il luogo. Anche i testi di S. Tommaso d'Aquino non sono citati bene. Spesso vengono citati solo la questione e l'articolo della *Summa Theologiae* e non la Parte.

Questi rilievi per una maggiore precisione critico-scientifica potranno essere utili per una seconda edizione più accurata e perfetta.

Reginaldo M. Pizzorni O. P.

* * *

Aldo Testa - *Filosofia dell'Arte* - (Biblioteca di Cultura Filosofica) - Ed. Cappelli. Bologna 1959.

Aldo Testa è assertore di una concezione in cui il dialogo è proposto come struttura stessa della realtà in tutte le sue prospettive e da essa ha dedotto tutte le conseguenze educative, morali, sociali, religiose coincidenti sul piano etico nella proposizione dell'umanità e della norma nella sua circolazione dianomica. La sua ricerca estetica sempre intesa ad approfondire l'identità di forma e contenuto in una soddisfacente definizione del linguaggio e dell'arte si è sviluppata attraverso tre momenti, che senza escludersi, sorgono uno sull'altro.

Nel primo momento, il concetto di espressione si è definito come espressione cioè come creazione e non come significazione di una realtà presupposta; nel secondo momento, da cui è poi partita tutta la concezione dialogica, ha superato il concetto di ex-espressione come processo solitario di autorivelazione, chiarendolo con l'affermazione dell'espressione nell'altro. E questa espressione nell'altro si è chiarita infine come costruzione comune (diatetica) fra l'uomo e l'uomo, in modo che nel proporsi dell'arte come dialogo la forma e il contenuto artistico si dispieghino essi stessi come dialogo, coinvolgendosi in dialogica identità. Questo volume raccoglie in nutrite pagine l'ultima meditazione estetica del Testa e la sua più convincente definizione.

Affermata risolutamente l'identità di forma e contenuto e l'irrealtà della tecnica come mezzo e la sua risoluzione nell'attualità dell'espressione artistica, l'A. afferma il valore del contenuto solo nella sua identità con la forma. L'artista, egli dice, esprime nell'opera se stesso; l'espressione artistica è dunque lo stesso porsi ed attuarsi dello spirito dell'uomo. Es-

sa non mira ad attuare altro che se stessa come atto dello spirito, è vera azione e viva realtà spirituale e la parola di cui essa si costituisce è perciò non un modo od un mezzo del dialogo, ma si pone essa stessa come dialogo. Essa trova la sua consistenza non in un suo assurdo essere per sé, ma nel rapporto umano che stabilisce. Non si parla infatti con il linguaggio, ma realizzando il linguaggio, elaborando una materia umana fatta di segni significanti nell'atto dialogico dell'umana comunicazione.

E proprio per questo, la contemplazione dell'opera d'arte è un'attuazione e realizzazione di essa nel dialogo che essa propone.

Se la filologia stabilisce le condizioni del dialogo tra autore e lettore, rendendo, con la ricostruzione dell'ambiente umano il valore espressivo del linguaggio, la critica stabilisce il metro di validità dell'opera d'arte, allargando il dialogo che essa propone.

L'arte non è costruzione solitaria dell'artista, ma è dialogo e, come tale, verità, verità nel rapporto che va realizzandosi per suo merito tra uomo e uomo.

Più che attuarsi nell'altro si attua come costruzione comune con l'altro. Tanto che non è il singolo che vi si esprime, bensì l'umanità che si attua nel concreto rapporto dell'uomo con l'uomo, in un'organica individualità che ha la sua significanza proprio in questo incontro.

La felice intuizione e la viva sensibilità estetica danno a queste pagine un particolare calore. In esse avvertiamo senz'altro una delle più felici intuizioni del fenomeno artistico, uno dei geniali sforzi di conciliare nell'arte, espressione altissima dello spirito umano, le esigenze d'incontro e di comunicazione degli uomini.

Vera Passeri Pignoni

* * *

I fondamenti del giudizio estetico - a cura di Rodolfo Arata - Ed. Cappelli - Bologna 1960.

Gli scritti raccolti in questo volume apparvero per la prima volta su *Il Popolo*, facendo seguito ad un articolo di Rodolfo Arata, allora direttore di tale quotidiano, nel quale si sollecitavano critici, scrittori, studiosi di discipline filosofiche a partecipare ad un colloquio su i fondamenti del giudizio estetico. Il dialogo si protrasse sulle colonne del *Il Popolo* per più di tre mesi. L'intenzione piuttosto modesta, a dir la verità, con la quale fu aperto questo dialogo era quella di riaffermare dinanzi al vasto pubblico dei lettori di un quotidiano, attraverso la voce di critici e di scrittori cattolici, i principi basilari di una concezione estetica che non contraddica e non sia indifferente alla fede cristiana e alle sue esigenze morali. Non si aveva quindi la pretesa di apportare un contributo scientifico alla questione già del resto così validamente affrontata da filosofi cattolici quali Maritain e Stefanini, ma l'intervento vivo ed appassionato

di scrittori e di studiosi tra i maggiori d'Europa ha portato in questo dialogo un contributo di notevole interesse anche per lo specialista.

Ottima idea è stata perciò quella di pubblicare in volume in una scelta ragionata e razionalmente articolata gli scritti pervenuti sull'argomento.

Ne è uscito un libro agile e vivace e di profondo interesse per quanti si occupano del problema artistico e che abbraccia scritti di varia natura, estetici, critici, proiettati all'interesse storico, morale, socioale, filosofico, teologico del problema.

Nell'articolo che apre il colloquio, Rodolfo Arata, facendo riferimento a problemi di natura estetica collocati nel quadro del pensiero moderno, rilevò la necessità di prender atto del processo di snaturamento della persona umana, che maturandosi da Kant ad Hegel ha provocato nell'arte la frattura fra il mondo etico e quello estetico ed ha perciò favorito il sorgere di un'arte avulsa dalla triplice dimensione della vita aperta in alto verso Dio, radicata nel profondo della coscienza umana e dilatata in estensione verso la società. Ed apriva in questo modo un ampio campo di discussione.

Numerose sono state quindi le direzioni verso le quali la critica si è orientata.

Luigi Stefanini e Gabriel Marcel hanno concentrato la loro attenzione sulla definizione dell'arte e sui rapporti teoretici fra moralità e natura del fatto artistico.

Il Petruzzellis ha esaminato particolari aspetti della critica e dell'arte del nostro tempo ponendo in rilievo come il pensiero verso il quale i movimenti attuali mostrano tanta diffidenza siano in realtà lo strumento critico per eccellenza e l'elemento fondamentale della grande arte. Armando Rigobello si è soffermato sul problema della critica d'arte; Giovanni Santinello ha considerato la materia dal punto di vista della pregiudiziale irrazionalistica che il pensiero di oggi, la vita e l'arte derivino dall'estetica; Virgilio Melchiorre ha considerato le dannose conseguenze dell'idealismo nel pensiero moderno e perciò nell'arte e nella critica attuali. Luigi Rosadoni ha rilevato la necessità per l'artista di purificare il suo mondo interiore; Luigi de Waelhens illustre storico della filosofia nell'Università di Lovanio, ha dimostrato che le difficoltà dell'estetica e della critica contemporanea sono in effetti simili a quelle di tutto il pensiero contemporaneo; Eduardo Fenu, riconosciuto nel soggettivismo il male peggiore del nostro secolo, ha auspicato per superarlo, un ritorno al sistema dualista, antitesi dell'egocentrismo e del soggettivismo idealistico; il critico d'arte Ennio Francia ha considerato le tappe del sofferto pellegrinaggio del pensiero e della vita dall'esasperato culto della forma all'esigenza della liricità fino al « consapevole raggiungimento della personalità morale »; Mario Apollonio ha rivendicato al critico, uomo nella sua integrità, il compito di scoprire nell'opera d'arte la verità divina che vi si cela; Marcello Camilucci ha auspicato una decisa conversione dalla quale solo potranno venire vera luce e vero ordine per l'artista e per il critico; Renzo Guasco ha precisato i compiti e doveri della critica e della critica cattolica in particolare, affermando che essa non può essere con-

cepira che come un atto di simpatia per il mondo in cui viviamo e per gli artisti che operano in esso; non dimentico delle esigenze morali dell'artista, Leone Piccioni ha fatto una generosa difesa degli artisti contemporanei; Egidio Guidubaldi ha ripercorso l'itinerario dell'artista di oggi dal realismo «mondano» alla spiritualità cristiana; Piero Bargellini si è soffermato sul valore dell'arte e sui doveri dell'artista. Tra gli stranieri, hanno mandato gl'interventi più notevoli François Mauriac che ha parlato della sua esperienza di «cattolico che ha scritto romanzi»; Daniel Rops che ha esaminato i rapporti fra arte e fede, ricordando la loro fruttuosa armonizzazione nel Medio Evo; Stanislas Fumet che ha proposto, ricollegandosi alla teoria del suo intimo amico Maritain una teoria unitaria dell'arte; Albert Beguin che si è interessato a certi aspetti politico-sociali dell'arte e della vita dell'artista nel mondo di oggi, rilevando i doveri dell'artista come uomo e come cristiano.

Questi e molti altri interventi, su cui sorvoliamo solo per brevità, presentano un vasto e completo quadro del pensiero e del sentimento contemporaneo dei cattolici sull'arte e sull'artista. Il punto fondamentale di accordo pur nella logica disparità di talune opinioni è quello così efficacemente sostenuto da M. F. Sciacca che un'arte ed una critica cristiane come ogni altra attività umana hanno il loro fondamento nelle verità cristiane nella misura in cui sono accolte nella mente e nel cuore dei loro esponenti, nella misura cioè in cui essi vivono queste verità. Nell'acuta diagnosi del male che corrode la società di oggi e con essa l'arte, egli afferma che la fede non è sufficiente, se manca la fedeltà ad essa. Senza tale fedeltà (beninteso, essa non è considerata norma sufficiente per l'esercizio dell'arte e della critica) si rivela vana anche la concezione cristiana del mondo. Ma essa non può aversi se si considera l'uomo in senso categoriale e se si vedono i momenti del suo spirito cristallizzati in un'autonomia che li astrae dall'intima ed inscindibile unità dell'uomo.

Sui rapporti fra arte e morale, tutti sono stati d'accordo che essi non possono determinarsi che «all'interno», nella coscienza dell'artista che non accetta i precetti irreligiosi e morali dall'esterno come un'imposizione, ma li ha già accolti nel suo spirito come dimensione essenziale della sua vita.

«L'incontro fra il mondo estetico ed il mondo etico, come scrive Rodolfo Arata nel suo *Invito al colloquio*, non deve essere la risultante di un automatico precettismo moralistico, ma la naturale convergenza di uomini che, nella rivendicazione dei diritti artistici vogliono esprimere l'integrità di una vita senza ossessivi diaframmi ed aberranti limitazioni. Ricostruire l'unità fra etico ed estetico significa infatti ridonare all'arte la sua forza nella pienezza di una libertà maturata nello spirito dell'artista ed irradiata nella comunità.

E' in fondo l'aspirazione dell'ultimo Croce a torto spesso dimenticato nel ricordo di quelle sue prime formule che collegano l'arte in una sfera estranea alla verità e alla morale, quell'ultimo Croce che scriveva «Fondamento di ogni poesia è la persona umana e poichè la persona umana si compie nella moralità, fondamento di ogni poesia è la coscienza morale».

Il volume comprende una nota introduttiva e note biografiche di tutti gli autori a cura di Roberto Cimnaghi e una breve rassegna dei giudizi della stampa sul colloquio condotto dagli scrittori e pensatori cattolici, che testimonia l'interesse suscitato dalla fervida iniziativa.

Vera Passeri Pignoni

* * *

L. Bogliolo - *La filosofia antica* - S. E. I., Torino, 1956, 333 pp., L. 1.500.

Salutiamo con piacere ed incoraggiamento lo sforzo che, in questo saggio di storia della filosofia, viene compiuto dall'A. per staccarsi dal solito metodo riassuntivo, nel tentativo, invece, di tracciare dei lineamenti veramente vivi, profondi ed esaurienti. Il libro del Bogliolo infatti affronta con grande ampiezza di respiro la trattazione delle ideologie dei singoli pensatori, ricorrendo direttamente alle loro opere, brevemente ma succosamente analizzate: il contributo originale dei vari filosofi sgorga così dal vivo eloquio dei loro scritti, ed è una viva soddisfazione quella che vien riservata al lettore, di rendersi conto personalmente degli elementi da cui viene dedotta la sintesi d'insieme. Forse suggestionati dalla novità del metodo, gli Editori, pur dando al libro una veste corretta e dignitosa, hanno però esagerato in espedienti didattici, i quali frazionano la tranquilla lettura dell'opera, cui danno un esasperato carattere scolastico, assolutamente fuori luogo. L'esposizione del Bogliolo si distingue per semplicità e chiarezza; anche se in qualche passaggio rimangono insolute le problematiche stesse formulate dall'A.: per esempio, a pagina 205 e ss., dove si tratta del pensiero politico di Aristotele, non viene affatto risolta l'apparente antinomia tra una concezione astratta delle costituzioni statali e il carattere indubbiamente induttivo di alcuni scritti dello Stagirita. La bibliografia delle fonti è redatta molto bene mentre, invece, quella critica rimane discontinua nei rilievi ai singoli volumi.

Alberto Perotto O. P.

* * *

J. Collins - *Studi sulla filosofia moderna* - S. E. I., Torino, 1959, pp. 639, L. 3.500.

Bacone e Bergson rappresentano i due punti tra cui si tende l'arco di queste meditazioni filosofiche. Nell'intenzione infatti dell'A. queste pagine vorrebbero costituire un approfondito ripensamento delle dottrine dei grandi nomi della filosofia moderna: ché il Collins parla proprio di uno studio di scuole superiori di filosofia, universitarie e simili. Effettivamente, dal punto di vista dell'erudizione, l'intento dell'A. si dimostra raggiunto. Se si tien conto però che la materia trattata è la filosofia, dobbiamo con-

fessare che manca qualcosa: non è sufficiente l'informazione critica ed aggiornata sulle varie interpretazioni degli autori presi in esame. Rimane sempre il postulato di una sintesi personale dell'A., di una esposizione sua, pur sulle tracce di una scientifica e documentata oggettività. Vorremmo dire che queste pagine non sono forse abbastanza decantate. La preoccupazione dell'erudizione, giunge persino a rompere il filo di una esposizione concatenata nelle sue parti: si veda, per esempio, la trattazione dell'imperativo morale di Kant, di cui s'ignora la fase di sviluppo e d'interdipendenza che ne lega le formulazioni. Nonostante poi il pregevole lavoro integrativo dei traduttori italiani, la bibliografia rimane assolutamente insufficiente. Manca infine, ed è una vera deficienza, l'aggiunta, in nota al termine di ogni capitolo, di prospettive e temi di piccoli lavori di sviluppo sulle varie concezioni degli autori analizzati: è proprio questo che gli studenti superiori attendono da un professore, e che questi deve saper dare loro.

Il discorso è limpido e corretto. Ottima l'edizione, nitida e moderna.

Alberto Perotto O. P.

* * *

A. Deregibus - *Il razionalismo di Morris R. Cohen nella filosofia americana d'oggi*. Giappichelli, Torino, 1960, pp. 340, L. 2.600.

Contro alcune interpretazioni che hanno visto in M. Cohen il fautore di un « pragmatismo logico », l'A. rivendica il carattere di genuino razionalismo che specifica la speculazione del filosofo americano. Lo studio del Deregibus si svolge con criteri ampi ed è ispirato a grande serietà d'indagine. Delineato l'ambiente in cui è venuta a svilupparsi la speculazione di M. Cohen, l'A. espone i capisaldi della sua dottrina, in funzione di una interpretazione che si risolva al razionalismo. Nel capitolo dedicato al razionalismo, al naturalismo e al pragmatismo, troviamo un confronto critico tra M. Cohen e Dewey. Il Deregibus passa quindi ad esporre la metafisica coheniana, incentrata sul principio di polarità. Nella logica e gnoseologia, vige il realismo logico, mentre in sede di filosofia pratica e sociologia, si risolverà al liberalismo. La bibliografia è assai generica e lacunosa. Ottima l'edizione, corretta e con caratteri di gradevole lettura.

Alberto Perotto O. P.

NOTIZIARIO

CONGRESSO INTERNAZIONALE DEI LETTERATI CATTOLICI

(Napoli 5 - 8 Ottobre 1961)

Promosso dall'Unione Poeti e Scrittori Cattolici Italiani e in collaborazione con il Centro Italiano di Studi Scientifici, Filosofici e Teologici, sotto la Presidenza effettiva di S. E. Aniello Calcara Arcivescovo di Cosenza e del Senatore Avv. Nicola Vaccaro, a Napoli, nel Teatro di Corte del Palazzo Reale, dal 5 all'8 ottobre 1961 verrà tenuto un Congresso Internazionale di Letterati Cattolici sul tema generale: *La letteratura Cattolica, anima dell'Europa unita di domani.*

Diamo ora notizie sullo spirito del Congresso, sul programma generale, sulle condizioni di partecipazione.

Premessa.

Un fermento di vita nuova pervade oggi, sotto i più vari aspetti, l'umanità. Forse in nessun tempo, come nel nostro, gli uomini di pensiero, dai letterati agli scienziati, dai politici ai filosofi, dagli artisti ai teologi, si sono trovati fortemente impegnati, nonostante la solitudine che essi lamentano o la contraria apparenza di alcune particolari posizioni culturali, a tradurre in idee chiare e operanti le possibilità e le aspirazioni umane.

Queste possibilità e aspirazioni si tenta a volte, è vero, di vanificare e disperdere oppure di concretizzare con l'assolutizzazione delle varie visioni del mondo o sfere in cui la vita umana si articola (scienza, tecnica, arte, letteratura, morale, economia, politica, filosofia, religione, ecc.), o dei vari prototipi dell'uomo (il prometeico e l'eroico, per usare una terminologia di moda, che credono di plasmare e ordinare il caos dell'universo, il vasto mondo della natura, con le sole proprie forze naturali, il credente e l'ascetico, che sentono il significato di un superiore ordine divino, da cui dipendono e a cui tendono) o dei vari popoli e nazionalismi o delle varie ideologie e fedi.

Dovunque, però, si nota spesso in fondo e affiora a volte impetuosa la ricerca insistente d'armonia, d'unione, un pronunciato desiderio di conciliazione, di amore. « *Ut unum sint* » è l'imperativo che oggi s'impone. E' lo spirito gioanneo dell'uomo nuovo, che almeno come aspirazione, dopo le delusioni e le sconfitte di precedenti tentativi di ricerche e di naturali affermazioni, si manifesta negli uomini migliori, più intellettualmente potenti o più aperti ed equilibrati.

I letterati cattolici d'Europa, che dimostrano una spiccata attitudine psicologica ad accogliere e comprendere l'esigenza di studio e d'approfondimento di tanto suggestivo e vitale problema, sono invitati tutti a questo singolare Congresso Internazionale, che qual tema generale di dibattito ha scelto: « *La letteratura cattolica, anima dell'Europa unita di domani* ».

Più d'ogni altra, necessaria sembra l'unione di pensiero per chiarire e promuovere un efficace movimento che porti domani ad un'Europa unita, ad un'Europa che conservi e salvi i valori tradizionali, culturali e spirituali dell'uomo, e su di essi fondi principalmente la sua unione, poichè né la scienza, né l'economia, né la forza, potranno da sole, come erroneamente alcuni filosofi e politici ritengono, soddisfare le vive e fondamentali esigenze dell'uomo, che sempre, oggi come ieri, è corpo ed è spirito.

La finalità del Congresso è di vedere la letteratura impegnata in una prospettiva religiosa come premessa per l'unificazione europea. Il termine « letteratura cattolica » si estende in realtà a tutto il pensiero cristiano e comprende, oltre la poesia, la narrativa, il romanzo, il teatro, anche la filosofia e la teologia. La storia del presente, come quella del passato, può essere di fondamento e di illuminazione a quella di domani.

E' questo lo spirito del Congresso Internazionale dei Letterati Cattolici, con cui il Comitato organizzatore lancia il primo annuncio e invito.

Programma:

Giovedì, 5 ottobre: Prolusione sul tema: « *La letteratura cattolica, anima dell'Europa unita di domani* ».

Venerdì, 6 ottobre: Sessione dedicata allo studio del *senso europeistico nella letteratura cattolica del passato*.

1) Relazione di fondo; 2) Correlazione su:

a) Unità spirituale del Sacro Romano Impero; b) Spirito europeo della letteratura cattolica medioevale e le Università; c) Letteratura cattolica e nazionalismi.

Sabato, 7 ottobre: Sessione dedicata allo studio del *senso europeistico nella letteratura cattolica d'oggi*.

1) Relazione di fondo; 2) Correlazione su: *Senso europeistico nella letteratura cattolica italiana, francese, spagnuola, inglese, tedesca e di altri Paesi*.

Domenica, 8 ottobre: Sessione dedicata allo studio del *contributo che le letteratura cattolica può dare alla formazione di una salda coscienza europeistica*.

1) Relazione di fondo; 2) Correlazioni su: *La nuova coscienza europeistica sotto l'aspetto letterario, politico, sociale, filosofico, teologico*; 3) Studio e discussione sulla possibilità d'una efficiente Unione degli Scrittori Cattolici d'Europa.

Avvertenze.

1) *Per una maggiore precisione, oltre il testo integrale, utile e desiderabile sarebbe un breve sunto delle singole relazioni preparato dagli stessi autori. Le relazioni, almeno nella forma riassuntiva, devono essere inviate alla Segreteria del Congresso prima del 20 settembre, per poter preparare a tempo le traduzioni ciclostilate in varie lingue.*

Le relazioni possono essere redatte in lingua italiana, francese, inglese, tedesca e spagnuola.

2) *Le adesioni al Congresso devono essere inviate al più presto possibile, comunque non oltre il 20 Settembre.*

Non è prescritta alcuna tassa per l'iscrizione e la partecipazione al Congresso. Il Comitato organizzatore cercherà di venire possibilmente incontro, almeno parzialmente, alle spese di ospitalità dei Congressisti.

3) *Tutta la corrispondenza, per le adesioni e le relazioni, deve essere inviata al seguente indirizzo: Prof. Benedetto D'Amore — Segreteria del Congresso Internazionale dei Letterati Cattolici — Piazza S. Domenico Maggiore 8-4 - Napoli (Italia).*

* * *

II CONGRESSO INTERNAZIONALE
DI FILOSOFIA MEDIEVALE
(Colonia - 31 Agosto - 1 Settembre 1961)

La Società Internazionale per lo Studio della Filosofia Medievale, sotto la presidenza organizzativa di A. Mansion dell'Università di Lovanio e la presidenza esecutiva di P. Wilpert dell'Università di Colonia, ha indetto per i giorni 31 Agosto - 1 Settembre 1961 a Colonia il 2° Congresso Internazionale di Filosofia Medievale.

Tema generale del Congresso è: *L'origine e l'importanza della metafisica nel Medioevo.*

I fondamentali aspetti di questo tema verranno presentati in sessioni plenarie dai Prof. E. Gilson: *Lo studio della filosofia medievale in Occidente*; Prof. I. Madkur: *La metafisica in terra d'Islam*; Prof. L. De Raeymaeker: *La profonda originalità della metafisica di S. Tommaso.*

Le comunicazioni, in lingua latina o tedesca o inglese o francese o spagnola o italiana, come le iscrizioni, devono essere inviate a: Congress Secretariat: Thomas - Institut an der Universität Köln - Köln - Lindenthal - Universitätsstrass.

* * *

XVI CONVEGNO DEI FILOSOFI CRISTIANI

(Gallarate 4 - 6 Settembre 1961)

A Gallarate dal 4 al 6 Settembre si riuniranno i filosofi cristiani per discutere il tema: *Il problema dell'ateismo*. Le relazioni introduttive sono state affidate al Prof. Adolfo Muñoz Alonso dell'Università di Madrid: *Il fenomeno dell'ateismo*, e al Prof. Felice Battaglia dell'Università di Bologna: *L'ateismo e i valori*.

* * *

IL CONVEGNO PEDAGOGICO DI « SCHOLÉ »

(Brescia 7 - 9 Settembre 1961)

A cura del « Centro di studi pedagogici fra docenti universitari cristiani Scholé, dal 7 al 9 Settembre si svolgerà a Brescia un Convegno di studio sul tema generale « *L'educazione sociale* ».

I lavori verranno introdotti dai Prof. Gabrio Lombardi dell'Università di Pavia: « *Principi e presupposti dell'educazione sociale* », Prof. D. Pietro Braido del Pontificio Ateneo Salesiano: « *L'educazione sociale nella famiglia* », Prof. Fausto Bongiovanni dell'Università di Genova: « *L'educazione sociale nella scuola* ».

* * *

CONVEGNO STORICO-FILOSOFICO SU ROSMINI

(Torino 22 - 24 Agosto 1961)

A Torino, nell'Aula Magna dell'Università, a cura d'un nuovo Comitato Promotore Studi Antonio Rosmini, dal 22 al 24 agosto verrà svolto un Convegno storico-filosofico su « *Il pensiero di A. Rosmini e il Risorgimento* ».

Le relazioni verranno tenute dai Prof. Ettore Passerin D'Entreves dell'Università di Pisa, Prof. Giovanni Ambrosetti dell'Università di Modena, Prof. Luigi Bulferetti dell'Università di Genova, D. Giovanni Gaddo, Generale dei Rosminiani, Prof. Angiolo Gambaro dell'Università di Torino, Prof. Michele Federico Sciaccia dell'Università di Genova - La Segreteria è affidata al Prof. Emilio Pignoloni - Collegio Rosmini - Stresa (Novara).

B. D'Amore

LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE

- Bausola Adriano: *L'etica di John Dewey* - Società Editrice Vita e Pensiero - Milano 1960.
- Brunello Bruno: *G. G. Rousseau - Filosofo della Politica* - Casa Editrice Nicola Ugo Gallo - Bologna 1961.
- Brunello Bruno: *Problemi della politica come scienza* - Casa Editrice Prof. Riccardo Patron - Bologna 1961.
- Capasso Gaetano: *Filosofia e morale nell'umanesimo di Aniello Calcara* - M. D'Auria Editore Pontificio - Napoli 1961.
- Carré A. M. O. P.: *Compagni di eternità - Il sacramento del matrimonio* - Trad. di G. Barra - Borla Editore - Torino 1960.
- Cervia Adriano: *Unica Persona Mistica* - Edizioni Mondo Migliore - Centro Internazionale Pio XII - Rocca di Papa (Roma) 1960.
- D'Ambrosio Vincenzo: *Cipressi - Liriche* - Edizioni Rivista «Omnia» Roma 1960.
- De Crescenzo Giovanni: *Disegno di Estetica - Saggio fenomenologico* - E. S. I. - Napoli 1958.
- De Crescenzo Giovanni: *Istituzioni di Logica fenomenologica* - Libreria Scientifica Editrice - Napoli 1960.
- De Crescenzo Giovanni: *Pietro Luciani e il giobertinismo* - Libreria Scientifica Editrice - Napoli 1960.
- Erize Esteban: *Diccionario Comentado Mapuche - Español* - Cuadernos del Sur . Institut de Humanidades. Universidad Nacional del Sur - Buenos Aires 1960.
- Fornaroli Gerardo O. S. B.: *Gesù nei suoi misteri di umiliazione e gloria* - S. Giorgio Maggiore - Venezia 1960.
- Jiullien Card. André: *Lo studio del latino e del tomismo nella luce di Roma* - Trad. di G. Galli. Quaderni del Clero. Presbyterium - Padova 1960.
- Lazzarini Renato: *Situazione umana e il senso della storia e del tempo* - Marzorati Editore - Milano 1960.
- Lopez Pasquale: *La crisi di coscienza contemporanea e l'esistenzialismo* - Libreria De Simone - Napoli 1960.
- Miano Vincenzo: *Problematicismo e educazione* - PAS. Roma 1960.
- Michon Roger: *Il volto del cristiano* - Edizioni Mondo Migliore - Centro Internazionale Pio XII - Rocca di Papa (Roma) 1959.

Morozzi Elio: *Il governo pastorale secondo S. Antonino di Firenze* - Prebyterium - Padova 1960.

Paggiaro Luigi: *Mentalità contemporanea e Cristianesimo* - Edizioni Romane Mame - Roma 1961.

Petroni Aurelio: *Libertà di pensiero e libertà di opinioni* - Edizioni Hermes Salerno 1961.

Vedaldi Armando: *Dire il tempo* - Taylor Editore - Torino 1960.

Con Approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Napoli 30 Aprile 1961

Direttore Responsabile: P. Dott. BENEDETTO D'AMORE O. P.

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - Viterbo, 30 Aprile 1961

BANCO AMBROSIANO

Società per Azioni

Fondata nel 1896

Sede Sociale e Direzione Centrale in MILANO

CAPITALE INTERAMENTE VERSATO

L. 3.000.000.000

RISERVA ORDINARIA

L. 3.200.000.000

BOLOGNA - GENOVA - MILANO - ROMA - TORINO - VENEZIA

ABBIATEGRASSO - ALESSANDRIA - BERGAMO - BESANA - CASTEGGIO - COMO
CONCOREZZO - ERBA - FINO MORNASCO - LECCO - LUINO - MARGHERA
MONZA - PAVIA - PIACENZA - SEREGNO - SEVESO - VARESE - VIGEVANO

**BANCA AGENTE DELLA BANCA D'ITALIA PER IL COMMERCIO DEI CAMBI
E AUTORIZZATA A COMPIERE LE OPERAZIONI SU TITOLI DI DEBITO PUBBLICO**

Ogni operazione di Banca, Cambio, Merci, Borsa e di Credito Agrario d'Esercizio
Rilascio benessere per l'Importazione e l'Esportazione

PRATICHE FINANZIAMENTO

Quale Banca partecipante all'Ente Finanziario Interbancario (EFIBANCA)
e al Mediocredito Regionale Lombardo

ISTITUTO PER LO SVILUPPO ECONOMICO DELL' ITALIA MERIDIONALE

ISVEIMER

**ENTE DI DIRITTO PUBBLICO CON SEDE IN NAPOLI PER IL CREDITO
INDUSTRIALE A MEDIO TERMINE**

FINANZIAMENTI

per impianti industriali nel Mezzogiorno Continentale con durata
massima di 15 anni, dei quali 5 di preammortamento al tasso
netto del 3% - Legge 30 luglio 1959 - n. 623.

Per informazioni rivolgersi al Servizio Sviluppo dell'ISVEIMER
Via S. Giacomo, 19 - Napoli - Telefono 325.475.

SULLA MORALE DEL COMUNISMO MARXISTA

C. Marx ha scritto: « i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo: ma si tratta peraltro di tramutarlo » (1). L'errore fondamentale del materialismo del passato è consistito nel ritenere la realtà quale semplice oggetto da contemplare; invece « nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e potenza, la concretezza obiettiva del suo pensiero » (2). Sulla funzione e sull'efficacia storica delle ideologie Marx resta, complessivamente, ambiguo ed oscillante. Nelle prime formulazioni del suo pensiero egli accentua la decisività dei fattori materiali, togliendo ogni serio significato alle idee; in un secondo tempo, riduce (anche lui!) le idee a semplice riflesso meccanico-necessario delle situazioni economiche; verso il tramonto riconosce alle idee, e agli uomini che ne sono informati, una funzione essenziale: giungendo a scrivere (nel *Capitale*, vol. III) che il potere politico è bensì determinato dall'economia, ma, a sua volta, reagisce su di essa in modo determinante; che la storia non fa nulla ma è l'uomo concreto che fa tutto (*Sacra famiglia*) (3).

Engels, pur continuando a tenere fermo il primato fontale della materia, verso il tramonto ritratta parzialmente la minimizzazione della funzione delle idee affermata da Marx e da lui stesso, attribuendola a motivi polemici e riconosce espressamente il peso e

(1) Marx C., *Glosse a Feuerbach*, XI. Vedile in *L'ideologia tedesca*, a cura di G. Pischel, Milano, 1947, p. 148. L'affermazione rivela l'errore fondamentale dell'interpretazione della storia operata da Marx: interpretazione centrata sulla sua convinzione delle idee quali semplice riflesso astratto del reale quale materia (economia), con ignoranza completa del dinamismo storicamente decisivo delle idee. L'errore è praticamente smascherato dal comportamento dello stesso Marx, il quale ha appunto elaborato un'ideologia e l'ha presentata quale chiave di interpretazione del reale e della storia e quale guida illuminatrice ispiratrice e informatrice indispensabile per l'azione dei comunisti. La storia successiva del marxismo ha fatto giustizia, di fatto, dell'errore, accentuando sempre più la funzione e il peso dell'ideologia; come apparirà anche dallo scritto presente. Per ulteriori informazioni rinvio al mio volume: *Economia e morale*, Torino, 1960 (ed. Borla).

(2) Marx C., *Glosse*, cit., I, II; *ib.*, 145-146.

(3) V. testi e commenti in Calvez J. Y., *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956, 432-439; Chambre E., *Il marxismo nell'Unione sovietica*, tr. ital., Bologna, 1957, 3-22; *Economia e morale*, cit., 115-119.

la funzione della sovrastruttura improntata alle ideologie: fra struttura e sovrastruttura vi è « azione reciproca »; le ideologie « esercitano il loro influsso sul corso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano la forma in modo preponderante » (4).

Lenin ha elaborato e forgiato l'arma ideologica del comunismo, centrandola sul fattore della coscienza politica: coscienza che ha deciso la fortuna della rivoluzione russa. « L'elemento volontaristico nella sua filosofia è talmente forte da sembrare che ponga in pericolo il carattere scientifico del materialismo storico marxista » (5). Lenin afferma espressamente la necessità che la coscienza proletaria venga forgiata da un'élite intellettuale fornente l'arma ideologica alle classi lavoratrici (6).

Stalin ha proseguito ulteriormente sulla stessa strada, riassumendo le conclusioni cui è pervenuto in alcune formulazioni incisive. Le idee sorgono condizionate dall'evoluzione materiale ma, sorte che siano, adempiono ad una funzione fondamentale storicamente. Il primato spetta al fattore economico, ma nella realtà concreta tutti i fattori, compresi quelli ideologici, formano un tutto unico e solidale. Struttura e sovrastruttura si corrispondono obbligatoriamente in unità dialettica. Lo Stato (concretamente: il Partito) è la guida ideologica essenziale che detta le norme per l'azione comunista. Effettivamente, il Partito è il direttore di coscienza delle masse proletarie. Dopo la fine della guerra 1941-45 lo sforzo per sviluppare l'ideologia e infonderla nelle masse è diventato sempre più imponente: l'ideologia è la fonte di unità di pensiero e di azione dei comunisti (7). Si è così pervenuti, « nell'odierna filosofia sovietica ufficiale, al principio dell'unità fra la teoria e la pratica e al carattere partitario della filosofia » (8).

Come risulta anche solo dalle linee precedenti, e risulterà meglio ancora nel seguito, il comunismo marxista si rivela sempre più e sempre meglio quale un accentuato e deciso attivismo illuminato animato e dinamizzato da un'ideologia voluta o consapevole (non dico: fondata e coerente, come si vedrà sotto). Viene indicato un fine determinato; vengono scelti i mezzi in funzione del fine prefisso; viene chiesto (ed imposto) tutto un conseguente

(4) Engels F., *Lettera a G. Bloch* del 21-9-1890.

(5) Wetter G. A., *Il materialismo dialettico sovietico*, Torino, 1948, 141; cfr. 123-147; Chambre E., *Il marxismo*, cit., 22-41.

(6) Cfr. testi sotto, par. III; cfr. Calvez, o. c., 623-624.

(7) Cfr. testi sotto, par. III; Chambre, o. c., 537-600.

(8) Wetter, o. c., 211; cfr. 211-221; 313-318.

atteggiamento teoretico-pratico a colui al quale è rivolto il nuovo messaggio di salvezza. Ciò significa che il comunismo marxista si scopre apertamente e si presenta necessariamente quale una concezione del mondo unitaria e totale (almeno intenzionalmente): concezione che ha un suo fondamento metafisico specifico e determinato e che impone un conseguente comportamento umano. Vale a dire che il comunismo ha, espliciti e netti, una teoria ed una prassi di un comportamento umano informato ed animato da una concezione determinata: ha, cioè, una *morale* (9). Su questa credo utile soffermarsi per enuclearne le linee essenziali idonee a fornire la base per una valutazione fondata. La cosa mi pare tanto più opportuna in quanto la morale marxista serve abitualmente da grimaldello per aprire le porte alla propaganda comunista; ed oggi le discussioni in merito sono particolarmente vive nei territori ove vige politicamente il sistema.

I. CONCEZIONE MARXISTA DELLA MORALE.

La morale fa perno sui concetti fondamentali e correlativi di bene e di male.

Per Marx il male radicale, fonte di tutti gli altri, è l'alienazione dell'uomo; il bene essenziale, apportatore di tutti gli altri, conseguentemente è il riscatto dell'uomo da tale alienazione.

L'uomo è prassi, attività: cioè, lavoro. Nei sistemi economici del passato, e particolarmente nel capitalismo moderno, il lavoro viene retribuito con il salario. « L'infimo e solo necessario saggio del salario è dato dalla sussistenza del lavoratore durante il lavoro, e da quel tanto di più affinché egli possa nutrire una famiglia e la razza dei lavoratori non si estingua. Il consueto salario è, secondo Smith, quell'infimo ch'è compatibile con la semplice umanità, cioè con un'esistenza animalesca. . . . L'esistenza del lavoratore è pari alla condizione di esistenza di ogni altra merce. Il lavoratore è divenuto una merce, ed è una fortuna per lui se può offrirsi all'uomo » capitalista che lo ingaggia (10). Persino in una società in condizione di benessere crescente, « ch'è il

(9) Dico: ha una morale, non semplicemente è una morale, perchè il marxismo è più che una semplice morale. Il soffermarsi su un aspetto non esclude il riconoscimento di altri. Nello scritto presente apparirà esplicitamente la connessione (almeno voluta dai marxisti) della loro morale con tutto il resto del sistema.

(10) Marx C., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Cito da K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, tr. it. di G. Della Volpe, Roma, 1950, 181.

più favorevole al lavoratore, il risultato inevitabile per il lavoratore è soprallavoro e morte precoce, abbassamento a una macchina, schiavitù rispetto al capitale che minacciosamente gli si accumula di contro, nuova concorrenza, morte per fame, o mendicizia, di una parte dei lavoratori. ... L'economista (Marx si riferisce ancora a Smith) ci dice che originariamente e idealmente l'intero prodotto del lavoro appartiene al lavoratore. Ma ci dice a un tempo che, nella realtà, al lavoratore tocca la parte minima e strettamente indispensabile del prodotto; solo quanto è necessario affinché egli esista non come uomo, bensì come lavoratore; affinché non l'umanità egli propaghi, ma la classe schiava dei lavoratori ». Dunque « l'economia politica conosce il lavoratore solo in quanto bestia da soma, un animale ridotto ai più stretti bisogni corporali » (11).

Il capitale, e il conseguente sistema capitalistico, non è che « lavoro accumulato » (12) sottratto al lavoratore mediante l'appropriazione del plusvalore operato dal datore di lavoro capitalista. Questi infatti compra sul mercato il lavoratore e ne sprema tutte le forze possibili, ma gli retribuisce solo il minimo indispensabile alla sussistenza e alla riutilizzazione della forza di lavoro. Poiché in realtà il lavoratore produce di più, la differenza tra il totale del lavoro prestato e il salario minimo attribuito va a favore esclusivo del capitalista e costituisce il plusvalore di cui quest'ultimo si avvantaggia. « Siamo partiti dai presupposti dell'economia politica. Abbiamo accettato il suo linguaggio e le sue leggi. Abbiamo presupposta così la proprietà privata » e tutte le conseguenze economico-sociali che essa comporta.

« Le uniche ruote che l'economia politica mette in movimento sono la cupidigia e la guerra fra cupidi, la concorrenza. ... Il lavoro non produce soltanto merci; esso produce se stesso e il lavoratore come una merce, precisamente nella proporzione in cui esso produce merci in genere. Questo fatto non esprime nient'altro che questo: che l'oggetto, prodotto dal lavoro, prodotto suo, sorge di fronte al lavoro come un ente estraneo, come una potenza indipendente dal produttore. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, che si è fatto oggettivo: è l'oggettivazione del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare, nella condizione de-

(11) Marx, *Manoscritti*, ecc., o. c., 184, 186, 189.

(12) Marx, *Manoscritti*, ecc., o. c., 195.

scritta dall'economia politica, come privazione dell'operaio, e l'oggettivazione appare come perdita e schiavitù dell'oggetto, e l'appropriazione come alienazione, come espropriazione ».

Ne consegue « che il lavoro resta esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e che l'operaio quindi non si afferma nel suo lavoro, bensì si nega, non si sente appagato ma infelice, non svolge alcuna libera energia fisica e spirituale, bensì mortifica il suo corpo e rovina il suo spirito. L'operaio si sente quindi con se stesso soltanto fuori del lavoro, e fuori di sé nel lavoro. Come a casa sua è solo quando non lavora e quando lavora non lo è. Il suo lavoro non è volontario, bensì forzato, è lavoro costrittivo. ... Il risultato è che l'uomo (il lavoratore) si sente libero ormai soltanto nelle sue funzioni bestiali, nel mangiare, nel bere e nel generare, tutt'al più nell'aver una casa, nella sua cura corporale, ecc., e che nelle sue funzioni umane si sente solo più una bestia. Il bestiale diventa l'umano e l'umano il bestiale. ... Il lavoro alienato fa dunque: della specifica essenza dell'uomo, tanto della natura che dello spirituale potere in genere, un'essenza a lui estranea, il mezzo della sua individuale esistenza; estrania all'uomo il suo proprio corpo, come la natura di fuori, come il suo spirituale essere, la sua umana essenza; che un'immediata conseguenza, del fatto che l'uomo è estraniato dal prodotto del suo lavoro, dalla sua attività vitale, dalla sua specifica essenza, è lo straniarsi dell'uomo dall'uomo. ... La proprietà privata risulta così dall'analisi del concetto del lavoro espropriato, cioè dell'uomo espropriato, del lavoro alienato, della vita alienata, dell'uomo alienato. ... E' facile vedere la necessità del fatto che nel movimento della proprietà privata, precisamente dell'economia, l'intero movimento rivoluzionario trovi tanto la sua base empirica che quella teoretica » (13).

Nella concezione generale delineata si inserisce quella particolare dell'uomo quale oggetto naturale, come qualunque altro della natura. « L'uomo è oggetto immediato della scienza naturale; perchè l'immediata natura sensibile è, per l'uomo, immediatamente la sensibilità umana (un'espressione identica), immediatamente come l'altro uomo presente a lui sensibilmente; perchè la sua propria sensibilità c'è per lui stesso come umana sensibilità solo mediante l'altro uomo. Ma la natura è oggetto immediato della scienza

(13) Marx, *Manoscritti*, ecc., o. c., 224, 225, 226, 228, 229, 232, 234, 258.

dell'uomo, il primo oggetto dell'uomo — l'uomo — è natura, sensibilità, e le peculiari forze sensibili essenziali all'uomo, in quanto hanno la loro oggettiva realizzazione soltanto in oggetti naturali, possono trovare la loro auto-conoscenza soltanto nella scienza dell'ente naturale in genere. L'elemento stesso del pensare, l'elemento della manifestazione vitale del pensiero, il linguaggio, è di natura sensibile. Realtà sociale della natura e scienza naturale umana, o scienza naturale dell'uomo, sono espressioni identiche » (14). L'alienazione economica è dunque l'alienazione essenziale e radicale dalla quale conseguono e alla quale seguono altre secondarie alienazioni: l'alienazione sociale, politica, filosofica, religiosa, ecc. (15).

Se il male radicale ed essenziale è l'alienazione economica dell'uomo, espressa e teorizzata nella concezione della proprietà privata, il bene essenziale e fontale consisterà nel riscattare l'uomo da tale alienazione e nella sua liberazione mediante la soppressione della proprietà privata e l'instaurazione di quella collettiva con il conseguente sistema comunista.

Tale è la concezione essenziale della morale nel marxismo, rimasta sostanzialmente integra attraverso gli sviluppi successivi in Lenin, Stalin e nei moralisti comunisti contemporanei. « Noi affermiamo che la nostra morale è totalmente subordinata agli interessi della lotta di classe del proletariato. ... La morale è tutto ciò che serve alla distruzione della vecchia società sfruttatrice e all'unificazione di tutti i lavoratori attorno al proletariato. ... L'essenza della morale comunista è la lotta per il rafforzamento e l'avvento del comunismo » (16).

Tale morale è scientifica perchè si fonda sulla conoscenza della realtà concreta: « questo è il fondamento della morale marxista: una conoscenza scientifica della realtà e delle sue leggi. Il mondo non si evolve secondo i nostri sogni o secondo il nostro ideale personale; ma secondo leggi conoscibili non meno rigorosamente delle leggi del mondo fisico (17).

La morale comunista è scientifica, cioè vera, perchè essa si basa sull'analisi oggettiva della realtà, sulla conoscenza delle leggi

(14) Marx, *Manoscritti*, ecc., o. c., 266.

(15) Sull'alienazione sono fondamentali i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e *Il Capitale*. Entrambi gli scritti sono stati elaborati sul fondamento e in connessione di dipendenza con le teorie economiche dei classici del liberalismo, particolarmente di A. Smith, G. B. Say, D. Ricardo. Ciò mostra, nel contempo, il nesso storico tra capitalismo liberale e marxismo, e la connessione ideologica dei due sistemi.

(16) Il brano citato è di Lenin, *Opere*, XXXI, 266, 268, 270. Traggo la citazione da Vagovic S., *Etica comunista*, Roma, 1959, VIII, nota.

(17) Il testo citato è di R. Garaudy. Cito da Vagovic, o. c., 12, nota.

oggettive secondo cui si evolve la società; e perchè, di conseguenza, propone alla libera attività umana fini e mezzi in corrispondenza alla realtà storica e sociale data e oggettivamente conosciuta.

La realtà oggettiva della storia è la lotta del proletariato per l'avvento del comunismo. Sicchè la morale deve essere proletaria.

Ed essendo proletaria, cioè servendo gli interessi del proletariato, serve gli interessi dell'umanità, dell'avvento del comunismo. Perciò la morale comunista è la morale dell'avvenire ».

Essa « nei fatti, in ciò che è, scopre anche ciò che deve essere, i valori; i quali non sono una creazione fantastica, ma debbono essere dedotti dalle necessità oggettive della società » (18). Concretamente, i « concetti del bene e del male si deducono dalle relazioni sociali oggettive ». Ciò perchè « l'essenza dell'uomo non è qualche cosa di astratto (la volontà libera, ecc.) che appartiene a un individuo singolo, ma l'insieme delle relazioni sociali. . . . Nella realtà della vita sociale, gli uomini entrano in relazioni produttive necessarie, oggettive, indipendenti dalla loro volontà e coscienza, e queste relazioni costituiscono i fondamenti della vita sociale e, conseguentemente, della vita individuale. . . . La coscienza rispecchia l'essere. Come è sociale l'essere, così lo è anche la coscienza. . . . La morale — in quanto una delle forze della coscienza sociale — deve riflettere questa natura sociale dell'uomo e della sua coscienza. Come dottrina, essa deve insegnare la priorità degli interessi sociali su quelli individuali, l'identità e il completamento di ambedue nel socialismo » (19).

Quale morale dell'avvenire, la morale comunista « significherà perfetta armonia fra interessi sociali e individuali; fioritura della solidarietà e dell'aiuto vicendevole tra i compagni; sviluppo della libertà dell'uomo di fronte alla natura, nella società e in se stesso. Tutte queste qualità morali diventeranno abitudini acquisite. . . . Nel comunismo, gli uomini raggiungeranno un tale grado di consapevolezza in estensione e intensità, che si potrà passare completamente al metodo della persuasione, abbandonando le funzioni giuridiche e coercitive dello Stato cambiatesi ora in funzioni morali. Le pene le imporrà la società stessa da sola, senza avere bisogno dello Stato e di organi speciali (20). Nelle condizioni del

(18) Vagovic, *o. c.*, 35, 49. Se ciò che deve essere coincide con ciò che è (come il testo sembra suggerire), ogni fatto è giustificato: anche il capitalismo è un fatto che deve essere perchè è, ed inutile e ridicolo combatterlo.

(19) Vagovic, *o. c.*, 72, 74 nota, 75.

(20) Vagovic, *o. c.*, 36, 43.

socialismo, dove non ci sono più classi sfruttatrici, la dignità dell'uomo si misura dal suo lavoro per il socialismo, per la patria socialista » (21).

La meta finale è l'uomo nuovo del comunismo, trasformatosi in uomo morale naturalmente e naturalisticamente, attraverso un processo storico di abitudini acquisite (22). « Quando tutti impareranno a dirigere da soli ed effettivamente dirigeranno la produzione sociale, quando sapranno da soli scoprire e controllare i fannulloni, sfaticati, piccoli borghesi e simili custodi delle tradizioni del capitalismo, allora sfuggire a questo controllo universale diventerà per forza così incredibilmente difficile e un'eccezione così rara, e un tale fatto sarà castigato così severamente e subito (perchè gli operai armati sono uomini pratici e non intellettuali sentimentali e non si lasciano ingannare), che la necessità di osservare le norme semplici e fondamentali di ogni convivenza umana diventerà molto presto un'abitudine » (23). Il *molto presto* resta sufficientemente indeterminato per non compromettere chi lo ha formulato; e lascia la possibilità di riconoscere che « la formazione a queste abitudini » giuste, fattesi necessità naturale nell'uomo, « è molto più difficile della formazione della coscienza » (24).

II. CONTENUTO DELLA MORALE MARXISTA.

Il riscatto dell'uomo dalle alienazioni, costituente il fine essenziale della morale, si determina e si specifica in una serie di norme concrete precisanti i mezzi ritenuti idonei alla realizzazione del fine stesso. Tali norme si allineano sotto due categorie fondamentali: le prime riguardanti direttamente la collettività, le seconde rivolte direttamente al singolo individuo.

I beni materiali e la loro conquista restano, naturalmente, al primo posto e costituiscono la prima preoccupazione morale. E' ovvio: l'economia costituisce la struttura radicale e fondamentale sulla quale si eleva e dalla quale promana la sovrastruttura nelle sue varie forme (come risulta ai par. I e III).

(21) Vagovic, *o. c.*, 79 nota. Il Vagovic documenta le sue affermazioni con citazioni di moralisti marxisti contemporanei: v. tutto il volume molto bene informato.

(22) Vagovic, *o. c.*, 36; cfr. 54, 57 sgg.

(23) Il testo citato è di Lenin. Cito da Vagovic, *o. c.*, 59 nota.

(24) Il testo citato è del Makarenko. Il pedagogista, a contatto con la dura realtà, ha dovuto riscontrare i limiti e l'astrattismo dell'utopia comunista; anche se non ha saputo sbarazzarsene completamente.

Prima ma non unica preoccupazione i beni materiali: ed anche questo è ovvio, data appunto l'affermata genesi e conseguenzialità della sovrastruttura dalla sottostruttura. Liberare l'uomo, abolendo la miseria e procurandogli abbondanza, significa renderlo disponibile per attendere alla sua umanizzazione. Marxisticamente, anzi, significa avviarlo necessariamente a tale umanizzazione: poichè quest'ultima è determinata radicalmente e inesorabilmente dall'economia.

I valori psichici e morali: salute e felicità, virtù in genere e amicizia in specie, godimenti culturali e artistici sono parte essenziale dell'umanizzazione dell'uomo e conseguiranno dall'incremento dell'economia, moltiplicante i beni materiali, mettendoli a disposizione di tutti in quantità illimitata. Ecco la chiave di volta di intellesione dei particolari valori morali esaltati e inculcati dal comunismo.

Primo è il lavoro, del quale sono noti la ditirambica esaltazione e l'effettiva imposizione a tutti (almeno intenzionalmente) nelle forme stabilite e nei modi decisi dallo Stato. Le qualità morali: anzi, l'uomo stesso si forma uomo a mezzo e attraverso il lavoro. La dedizione al lavoro e la disciplina nel suo espletamento costituiscono la prova basilare concreta del grado di moralità dell'uomo. Di qui sgorgano l'emulazione socialista nel lavoro, il superamento della norma e lo stakanovismo, gli eroi del lavoro, la estensione e l'intensificazione delle colture e dei programmi pianificati, il rispetto e la cura della proprietà socialista collettiva, ecc. « Una delle condizioni del passaggio dal socialismo al comunismo in cui il lavoro non sarà soltanto un dovere sociale, ma un bisogno fondamentale e vitale dell'uomo, è l'alto grado di coscienza comunista, del rapporto comunista verso il lavoro », scrive un moralista russo (25). Un altro ha scritto che la dignità dell'uomo si misura dal suo lavoro per il socialismo (26). Nello stadio finale dell'evoluzione sociale « il lavoro diventerà ad un certo momento un bisogno organico dell'uomo. Allora si avrà l'atteggiamento veramente comunista verso il lavoro e soltanto con ciò sarà attuata una delle condizioni per il passaggio graduale al comunismo » (27). Nel comunismo si raggiungerà appunto lo stadio ideale del lavoro quale virtù-felicità, definitivamente acquisito nell'uomo, ed eser-

(25) Si tratta di A. Fedorova: cito da *Chambre*, o. c., 316 nota.

(26) Si tratta di A. F. Siskin: cito da *Vagovic*, o. c., 79 nota.

(27) *Vagovic*, o. c., 89.

citato in forma naturalmente e naturalisticamente spontanea, senza alcun bisogno nè di incentivi nè di costrizioni.

A determinare il risultato finale è la collettività sociale: onde l'esaltazione del collettivismo. « Secondo il punto di vista marxista, il problema fondamentale della morale è il rapporto fra interessi sociali ed interessi individuali. L'atteggiamento dell'individuo verso la società è il contenuto principale della morale (28). La dedizione alla classe operaia, al popolo è la base della nostra morale, è stato scritto. Altri dicono: il criterio supremo della morale comunista è la lotta per il comunismo » (29).

Il sistema collettivistico impone il principio del collettivismo ed esige lo spirito del collettivismo. « Il principio del collettivismo è un principio morale, una dottrina morale, che sorge nella società basata sulla proprietà collettiva dei mezzi di produzione. ... Lo spirito del collettivismo è l'inclinazione soggettiva verso una condotta, o meglio, è la stessa condotta abituale dell'uomo, il quale sente e sostiene gli interessi sociali. Avere spirito di collettivismo significa avere la capacità di sottomettere gli interessi individuali a quelli sociali » (30).

L'uomo in quanto uomo, in quanto, cioè, consapevolezza e attività, è prodotto dalla società e si riduce ad un complesso di relazioni sociali. Ciò perchè la coscienza rispecchia l'essere che è sociale; e la morale è appunto una forma della coscienza.

In sostanza, si sostiene che « nel socialismo gli interessi sociali sono in fin dei conti l'espressione più genuina degli interessi individuali » (31). Ma l'affermazione resta retorica ed astratta, se si è costretti ad affermare: « per la società socialista è caratteristica l'identità degli interessi sociali e individuali mediante la subordinazione dell'individuale al collettivo » (32). Se si invoca e si esige la subordinazione dell'individuo al sociale-collettivo, si confessa chiaramente ed esplicitamente che tra i due interessi sorgono concretamente contrasti: la proclamata identità si rivela un apriorismo astratto.

Altrettanto astratto resta il principio, continuamente ripetuto, che « servire gli interessi sociali è il criterio dello sviluppo per-

(28) Vagovic, *o. c.*, 71-72.

(29) Chambre, *o. c.*, 325.

(30) Vagovic, *o. c.*, 73.

(31) P. A. Sarija: cito da Vagovic, *o. c.*, 76 nota.

(32) G. M. Gak: cito da Vagovic, *o. c.*, 77 nota.

sonale e rappresenta la fonte della soddisfazione personale » (33). In realtà, oggi, la subordinazione dell'interesse individuale a quello sociale viene, effettivamente e concretamente, insistentemente predicata e coattivamente imposta; e le sue persistenti violazioni emergono attraverso le condanne morali e legali dei violatori. Il senso del collettivo, lo spirito collettivo dovrà venire raggiunto attraverso un lungo e metodico processo di educazione, iniziato da bambini e perseguito instancabilmente per tutta la vita dell'uomo, sempre rigorosamente vigilato controllato e tutelato dal Partito.

L'effettiva conquista di tale spirito viene rinviata al termine dell'evoluzione storica economico-sociale, nello stadio del comunismo perfetto, quando « la produttività sarà grande e l'abbondanza dei beni materiali e spirituali sarà tale da soddisfare tutte le necessità degli uomini ». Allora « il popolo, ormai responsabile e munito di pieni poteri, da solo sarà capace di impedire gli sporadici eccessi di individui isolati. Infatti, col passare del tempo, la maggioranza del popolo adempierà spontaneamente e da sola la funzione del controllo vicendevole grazie all'educazione comunista delle masse. Da solo il popolo eserciterà le funzioni del governo, e in tal modo imparerà a governare lo Stato. Questo sarà il culmine della democrazia. ... Tutti insieme, spontaneamente e con facilità, guideranno e controlleranno la produzione sociale e sarà impossibile che alcuno sfugga al controllo individuale ed eventualmente al castigo severo determinato dagli operai medesimi » (34).

Lenin ammette che non si può prevedere con precisione il quando del raggiungimento di tale idilliaca società. Stalin dichiara che alcune condizioni già esistono nella patria del socialismo ma l'accerchiamento capitalista impedisce l'accelerazione del processo verso la meta. Cruschev lascia trapelare il tempo ideale come non lontano. Sono momenti e atteggiamenti nei quali il comunismo *critico e scientifico* diventa e si presenta *sogno mitico*: ciò per calmare e soddisfare, affascinare e accaparrare l'irrequieta ed effervescente fantasia delle masse insoddisfatte del duro presente e protese ad un futuro migliore.

Il collettivismo si fa più concreto e psicologicamente più efficace nel patriottismo sovietico unito al corollario dell'internazio-

(33) Vagovic, o. c., 67.

(34) Vagovic, o. c., 57, 58, 59. V. ivi citazioni dalla *Grande Enc. Sovietica* e da Lenin.

nalismo proletario. In Marx ed in Engels domina l'internazionalismo proletario. Lenin ha riconosciuto nel patriottismo uno dei sentimenti profondi dell'uomo. Stalin ha scritto che « nel patriottismo sovietico si uniscono armonicamente le tradizioni nazionali e gli interessi vitali generali di tutti i lavoratori dell'Unione Sovietica. Il patriottismo sovietico non divide, ma unisce tutte le nazioni e i popoli del nostro paese in una famiglia fraterna » (35). Il problema cui allude Stalin era e resta fondamentale nell'U.R.S.S., data la diversità dei popoli che compongono lo Stato: onde lo sviluppo dell'ideologia sovietica dell'amicizia dei popoli che costituiscono tale Stato (36).

La concezione permanente dell'accerchiamento capitalista ostile e l'occasione della guerra 1941-45: quando si dovette fare appello a tutte le risorse nazionali materiali e morali, hanno fornito ampia materia a fare rinverdire e potenziare il patriottismo. Tutta una vasta letteratura di ogni genere ha riscoperto il passato ed esaltato il primato russo in ogni campo: fino alle ridicolaggini puerili della priorità russa delle invenzioni in tutti i campi del progresso umano. Secondo il parere dei suoi fautori, « il patriottismo sovietico è nuovo, è un tipo di patriottismo mai visto. Non è un istinto cieco per il luogo nativo, ma un amore consapevole per il regime sovietico socialista e un sentimento di dedizione totale alla patria. ... La patria è costituita dalle condizioni sociali, politiche e culturali della lotta del proletariato ».

Perciò « il patriottismo sovietico è inconcepibile senza l'internazionalismo proletario. L'amore della patria sovietica si unisce benissimo, anzi necessariamente, con la stima delle altre nazioni. Gli interessi di un patriota sovietico si identificano con gli interessi del proletariato mondiale » (37). Le altre nazioni sono, naturalmente, il proletariato ed esso solo di tali nazioni: proprio perchè l'amore patrio inculcato è, concretamente, l'amore per il regime socialista sovietico.

Ciò permette di interessarsi e di intervenire attivamente, con ogni mezzo e senza scrupoli, negli affari interni di altre nazioni per sostenere i compagni proletari. In concreto: permette alla Russia di svolgere un'attività politica a sè favorevole presentandola quale doverosa missione di redenzione proletaria. « Per la

(35) Stalin: cito da Vagovic, *o. c.*, 95 nota.

(36) Ampie illustrazioni in *Chambre, o. c.*, 331-381.

(37) Vagovic, *o. c.*, 96, 94, 97.

stessa ragione (il carattere proletario del patriottismo sovietico) i lavoratori e i comunisti degli altri paesi debbono sforzarsi con tutti i mezzi di liberare la propria nazione dal capitalismo; debbono appoggiare e difendere la politica sovietica. Perchè gli interessi dei singoli popoli vengono veramente difesi soltanto sostenendo e difendendo l'Unione Sovietica » (38).

Sono contrari al patriottismo il cosmopolitismo e il nazionalismo borghese. « Il cosmopolitismo è una vile adulazione della cultura estera. E' cosmopolita chi non vede la superiorità della cultura, della scienza e dell'arte sovietica sopra quella delle altre nazioni » (39). Il nazionalismo borghese consiste nella valutazione indiscriminata e generale delle singole patrie in quanto tali. Esso va condannato appunto perchè esalta anche i valori borghesi, dimenticando la necessaria discriminazione tra pseudovalori borghesi e valori autentici proletari. Il comunista deve riconoscere ed esaltare solo questi ultimi: in sostanza, la sua prima patria resta la Russia socialista; ed è per lui patriottico tutto e solo ciò porta il marchio di approvazione dell'U.R.S.S.

Nell'ambito e nello spirito del collettivismo, dopo le prime negative esperienze di denigrazione e di trascuranza, viene riscoperta e valorizzata la famiglia. « La famiglia sovietica non è la base della società socialista. Essa attinge il suo significato solo nella società socialista, solo per la società socialista e per mezzo di essa » (40). Nella famiglia vengono recuperati ed esaltati quei valori che possono contribuire all'edificazione del socialismo: cioè, valutazione e politica della famiglia sono totalmente nelle mani dello Stato-Partito. « Nella società sovietica il motivo dell'unione matrimoniale è l'amore fra un uomo e una donna, arricchito e rafforzato dall'intimità ideologica, dalla socialità degli interessi ed anche dalla coscienza della loro responsabilità di fronte alla società nell'educazione di una nuova generazione di creatori attivi e coscienti del comunismo. ... In regime socialista, la famiglia è impensabile al di fuori della società. Se essa ha un fondamento morale, cioè la comprensione reciproca e l'unità degli scopi personali e sociali che uniscono l'uno all'altro l'uomo e la donna, i genitori e i figli adulti, essa è pure il vincolo in cui si formano lentamente i tratti dell'uomo, del cittadino, gli elevati principi morali, il sentimento

(38) Vagovic, *o. c.*, 98.

(39) Vagovic, *o. c.*, 99.

(40) Chambre, *o. c.*, 323.

della comunità e del collettivismo. In regime socialista, la felicità familiare non si esprime per mezzo della famiglia chiusa, ma della profonda armonia della vita personale e della vita sociale e solo il regime socialista permette una tale felicità » (41).

I valori morali sopra delineati sono primari perchè direttamente collettivi, sociali. Unitamente ad essi vengono esaltati ed inculcati altri valori morali direttamente riguardanti il singolo individuo. Essi vengono accolti e valorizzati in subordine, in quanto servono la collettività: appunto perchè e allo stesso modo con cui l'individuo è subordinato alla collettività sociale. « Il criterio dei valori morali dell'uomo sovietico è la sua dedizione alla patria socialista, alla solidarietà internazionale fra i lavoratori combattenti per il luminoso avvenire dell'umanità, per il comunismo. ... Il compito dell'educazione morale consiste appunto in questo: trasformare le norme della morale comunista in abitudini e in tradizioni, in qualità morali dei combattenti e dei costruttori della società comunista » (42).

La prima virtù individuale è la coerenza pratica con l'ideologia marxista: conoscenza teoretica e pratica dei principi ispiratori, « convinzione inconcussa, consapevolezza e certezza, persuasione della verità della causa del comunismo e fede nel trionfo di essa » (43). Tutto ciò concretamente deve essere testimoniato seguendo ed eseguendo le direttive del Partito. Ciò comporta disciplina fedele e intransigente, vissuta con volontà ferma e decisa, mostrando sempre forza in tutti i compiti al singolo affidati. La presenza di nemici esterni ed interni impone vigilanza e sincerità: vigilanza per scoprire ed eliminare ogni intralcio all'avvenire del collettivismo; sincerità nel denunciare al Partito gli inconvenienti riscontrati negli altri e in se stessi.

Qui si inserisce e di qui sgorga la teoria e la pratica della critica e dell'autocritica. « La critica e l'autocritica indicano come ogni cittadino adempie ai propri doveri verso la società e verso lo Stato sovietico; quale è la sua preoccupazione per gli interessi sociali e statali e per il benessere del popolo. Combattendo le deficienze del lavoro, sforzandosi di eliminarle per mezzo della critica e dell'autocritica e appoggiando l'esperienza progressista. In questo senso un giusto atteggiamento critico e l'intransigenza verso le

(41) *Chambre, o. c., 321, 320.*

(42) *Siskin A. F.: cito da Vagovic, o. c., 195.*

(43) *Vagovic, o. c., 196.*

deficienze indicano il grado di responsabilità cittadina e morale dell'uomo sovietico per le sorti della nostra società » (44).

In sostanza, lo Stato-Partito tende ad impossessarsi di tutto l'uomo, esteriore ed interiore. Al singolo è offerta la possibilità di riprendersi dopo errori e colpe; di esso viene resa possibile la riutilizzazione al fine ideologico-pratico prefisso; di esso è reso possibile l'intero dominio come collaboratore quale spia denunziatrice degli altri e di se stesso; esso può venire annientato, psicologicamente e socialmente, con confessioni pubbliche estorte con la violenza (come è effettivamente accaduto). Nessun pericolo emerge: perchè la critica deve restare sempre nei quadri ideologici del sistema, come fissati e definiti dal Partito. « Promovendo la critica e l'autocritica, il Partito desidera la critica onesta e rivoluzionaria, cioè quella critica che ha per oggetto gli interessi sociali e statali del nostro paese. ... La critica diretta a scuotere la disciplina dello Stato e del Partito, ad indebolire la direzione del Partito e a disarmare il Partito e il regime sovietico, è una critica nemica e calunniatrice, incompatibile con il nome di iscritto al Partito e di cittadino sovietico » (45).

Come si vede, un dogmatismo deteriore e aprioristico, ferreamente tenuto fermo con la forza, blocca ogni possibilità di incrinare il sistema, soffocando l'unica forma di critica autentica: quella che mette in questione i principi reggenti e il sistema nella sua totalità. Proprio questo è il problema di fondo e decisivo: appunto esso va affrontato coraggiosamente, indagato spregiudicatamente ed esaminato serenamente per poter fornire un giudizio fondato sulla morale comunista; senza apriorismi di alcun genere, nè positivi nè negativi.

III. FONDAZIONE DELLA MORALE MARXISTA.

Fondare autenticamente la morale significa scoprire il fondamento ultimo (metodologicamente) o primo (entitativamente) sul quale essa si regge. In concreto, significa scoprire la base metafisica radicale e generante, mostrando il germinare e lo sgorgare della morale da tale fondamento, base e fonte, e l'inserirsi organico-logico di essa appunto su tale fondamento. La fondazione ha quindi un aspetto preminente, la fondazione metafisica: scoperta e deli-

(44) Siskin A. F.: cito da Vagovic, *o. c.*, 91 nota.

(45) Siskin A. F.: cito da Vagovic, *o. c.*, 93 nota.

neazione del fondamento primo della morale; ed un corollario, altrettanto essenziale, la fondazione antropologica: inserzione della morale nell'uomo, mostrandone la rispondenza alla concezione generale dell'uomo stesso.

Il marxismo adempie ad entrambe le esigenze, intenzionalmente, con la sua concezione del reale radicale e dell'uomo concreto. La teoria che intende rispondere al compito è data dalla concezione della sottostruttura e della sovrastruttura.

Per Marx la sottostruttura reale, tutto condizionante e determinante, è data dalle condizioni materiali della vita umana: radicalmente, il tutto e tutto non è che materia variamente modificantesi e manifestantesi. «Pertanto ciò che gli individui sono dipende dalle condizioni materiali della loro produzione. ... Gli uomini sono bensì i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc.; ma gli uomini reali ed attivi, condizionati da un determinato sviluppo delle forze produttive e dello scambio inerente, sino alle più late formazioni » (46). Tale è la base reale, origine e ragione ultima e decisiva di tutto il mondo umano.

La materia-base è in continuo inarrestabile movimento per i conflitti interni che la dilacerano e la dinamizzano (materialismo dialettico). Il divenire incessante della materia genera in essa cambiamenti continui, quantitativi e qualitativi, i quali producono la storia in tutta la sua estensione e in tutti i suoi aspetti (materialismo storico). Di qui origina la sovrastruttura. «Gli uomini che sviluppano la loro materiale produzione ed il loro materiale scambio modificano insieme con questa loro realtà anche il loro pensiero ed i prodotti di questo pensiero. Non già la coscienza determina la vita, ma la vita determina la coscienza...; cosicchè la situazione sociale dipende in definitiva dalla quantità delle forze produttive a disposizione degli uomini. ... *Idea* non è nient'altro che un'astrazione della storia posteriore; un'astrazione dell'influenza attiva che la storia precedente esercita sulla seguente» (47).

L'individualismo astratto del passato ha portato ad entificare i rapporti reali in astrazioni ideali. «Le idee ed i pensieri degli uomini erano naturalmente idee e pensieri sopra di sè e sopra i loro rapporti, la loro coscienza di sè, la coscienza dell'uomo... in connessione con la intera società in cui essa viveva. ... Le forme di scambio che vi erano necessariamente connesse, le relazioni per-

(46) Marx G., *L'ideologia tedesca*, cit., 46, 47.

(47) Marx, *L'ideologia*, cit., 48, 57, 68.

sonali e sociali con ciò poste, dovevano, in quanto venivano espresse in pensiero, assumere la forma di condizioni ideali e di relazioni necessarie, ossia raggiungere la loro espressione nella coscienza come determinazioni procedenti dal concetto dell'uomo. ... Ciò che gli uomini erano, ciò che erano le loro relazioni, apparve nella coscienza come rappresentazione dell'uomo, del suo modo di esistere, o delle sue più immediate determinazioni concettuali (48). Come avveniva... che gli uomini si ficcassero in testa queste illusioni? Questo problema stesso tracciò per i teorici tedeschi (Marx pensa in particolare a Feuerbach) il cammino per portarli ad una concezione materialistica del mondo, che non è priva di presupposti, ma che assume i reali materiali presupposti come tali, osservandoli empiricamente, e, perciò stesso, costituenti la sola reale concezione critica » (49).

Mediatrice del processo ideologico delineato è la società, che è « la perfetta consostanzialità dell'uomo con la natura, la vera risurrezione della natura, il naturalismo perfetto dell'uomo, l'umanesimo perfetto della natura (50).

La coscienza (individuale) è quindi già a priori un prodotto sociale e tale rimane in genere sinchè esistono gli uomini. Naturalmente la coscienza è anzitutto soltanto coscienza sensibile circa il prossimo ambiente sensibile e coscienza del limitato nesso con altre persone e cose, all'infuori dell'individuo cosciente del suo divenire » (51). La concezione marxista « si fonda pertanto sulla concezione della società, nei suoi diversi stadii, come base dell'intera storia, rappresentandola tanto nella sua azione come Stato, quanto spiegando per mezzo di essa l'insieme dei diversi prodotti teoretici e delle diverse forme della coscienza - religione, filosofia, morale, ecc. » (52).

La sovrastruttura ideologica, « secondo Marx, è in definitiva un insieme complesso i cui elementi, se si possono distinguere per mezzo dell'analisi, debbono tuttavia essere intesi nella loro totalità. Esso è costituito: 1) dalla produzione delle idee e delle rappresentazioni da parte della coscienza sociale o della coscienza individuale che servono come strumento di espressione ad un gruppo

(48) Marx, *L'ideologia*, cit., 294-295.

(49) Marx, *L'ideologia*, cit., 375; cfr. 77, 83, 246, 313, ecc. Altre illustrazioni ho fornito in *Economia e morale*, cit., 115 sgg.

(50) Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, 87.

(51) Marx, *L'ideologia*, cit., 58.

(52) Marx, *L'ideologia*, cit., 72-73.

sociale (diritto, arte, conoscenza, linguaggio); 2) dalle teorie elaborate per la giustificazione cosciente di una tale situazione sociale; 3) dalle illusioni collettive, mistificazioni o false rappresentazioni che gli uomini si creano essi stessi o ricevono dalla tradizione o dall'educazione » (53).

F. Engels resta sulle stesse posizioni, con un'accentuazione della funzione della sovrastruttura: accentuazione che è sulla linea dell'evoluzione di Marx sull'argomento, come si è visto (par. I).

Lenin, intendendo mantenere intatte le linee della concezione marxista, ha accentuato assai il peso e la funzione della sovrastruttura: « senza teoria rivoluzionaria, nessun movimento rivoluzionario », scrive (54). La teoria ideologica viene elaborata dagli intellettuali e da essi fornita alla classe operaia: « la coscienza politica di classe non può essere fornita all'operaio che dall'esterno, cioè dall'esterno della lotta economica, dall'esterno della sfera di rapporti tra operai e padroni » (55). Resta fermo che la teoria « non è un dogma, ma una guida per l'azione » (56): perciò la morale comunista resta sempre « interamente subordinata agli interessi della lotta di classe del proletariato » e « deriva dagli interessi della lotta di classe del proletariato » (57).

Stalin procede ulteriormente su questa linea. « Le nuove idee e teorie sociali sorgono solo quando lo sviluppo della vita materiale della società ha posto dinanzi alla società dei compiti nuovi. Ma una volta sorte, esse divengono una forza di enorme importanza che facilita l'adempimento » dei compiti di natura tecnico-materiale. Allora si manifesta « tutta l'importanza della funzione organizzatrice, galvanizzatrice e trasformatrice delle idee e teorie nuove. ... Senza la loro azione ... lo sviluppo della vita materiale della società è impossibile. ... Suscitare dai compiti urgenti dello sviluppo della vita materiale della società, ... le idee e teorie sociali ... agiscono, in seguito, sull'esistenza sociale, sulla vita materiale della società ... per far maturare la soluzione dei problemi urgenti della vita materiale della società e renderne possibile l'ulteriore sviluppo » (58). Sempre « la base è il regime economico della società ad una determinata tappa del suo sviluppo. ... Il

(53) *Chambre, o. c.*, 15-16; v. anche Calvez, *o. c.*, 421-439.

(54) L'affermazione è di Lenin: cito da *Chambre, o. c.*, 25.

(55) L'affermazione è ancora di Lenin: cito da *Chambre, o. c.*, 26.

(56) E' sempre Lenin che parla: cito da *Chambre, o. c.*, 28.

(57) Testo di Lenin: cito da *Chambre, o. c.*, 32.

(58) Così si esprime Stalin, in *Materialismo dialettico e materialismo storico*: cito da *Chambre, o. c.*, 540.

marxismo considera la produzione sociale come un tutto che offre due aspetti inscindibili: le forze produttive della società (rapporti tra la società e le forze della natura contro cui quella lotta per assicurarsi i beni materiali che le sono indispensabili) e i rapporti di produzione (rapporti degli uomini tra loro nella produzione). Sono due aspetti diversi della produzione sociale, benchè siano indissolubilmente legati tra loro. ... La sovrastruttura è costituita dalle concezioni politiche, giuridiche, religiose, artistiche, filosofiche della società e dalle istituzioni politiche, giuridiche, ecc. che a quella corrispondono. ... Quando la base è modificata o liquidata, la sua sovrastruttura è, di conseguenza, modificata o liquidata; e quando una base nuova si forma, nasce di conseguenza una sovrastruttura che a quella corrisponde. ... Una volta venuta alla luce, essa (sovrastruttura) diviene un'immensa forza attiva, essa aiuta la propria base a cristallizzarsi e ad affermarsi; essa prende tutte le misure per aiutare il nuovo regime a compiere la distruzione della vecchia base e delle vecchie classi e a liquidarle » (59). Il rapporto sotto e sovrastruttura è vincolato dalla « legge di corrispondenza obbligatoria tra le forze di produzione e i rapporti di produzione » (60).

Il Partito prosegue oggi ancora oltre sulla stessa linea di accentuazione del fattore ideologico. « In periodo di dittatura del proletariato, la funzione dell'ideologia del proletariato è eccezionale. ... L'azione dell'ideologia sulla base economica comprova il fatto che l'ideologia, una volta sorta sulla base di determinati rapporti di produzione, acquista in seguito un'autonomia relativa » (61). Il Partito è l'ideologo che pensa per tutti, il maestro indiscutibile di tutti, il direttore di coscienza delle masse e del singolo.

Come risulta dai testi citati, l'evoluzione storica ha portato il marxismo a prendere sempre più coscienza del valore e della funzione della sovrastruttura di fronte alla sottostruttura, originariamente quasi esclusiva. « Con le affermazioni di Lenin sull'importanza del politico e quelle di Stalin riprese dai suoi commentatori, sulla funzione sempre più importante delle sovrastrutture di Stato, l'ideologia marxista giunge al momento in cui il suo sviluppo porta alla sua negazione » (62). Da ciò e con ciò risulta che l'evoluzione

(59) I testi citati sono di Stalin: cito da *Chambre*, o. c., 542, 543, 546, 547.

(60) L'enunciato è di Stalin: cito da *Chambre*, o. c., 548.

(61) Le citazioni sono tratte dalla *Grande Enc. Sov.*, voce *Ideologia*: cito da *Chambre*, o. c., 570, 571 nota.

(62) *Chambre*, o. c., 569. Ulteriori illustrazioni in *Economia e morale*, cit., 133-135.

storica ha fatto emergere e messa in luce l'ambiguità radicale contraddittoria che corrode la fondazione metafisica marxista di ogni ideologia in genere, e della morale in specie.

La materia è l'unica realtà di fondo, in continua necessaria evoluzione dinamica. Se così è, tutto è necessariamente necessitato in radice e i singoli fenomeni sono tutti necessari nella loro momentanea manifestazione empirico-fenomenica. La morale (come ogni ideologia) deve ridursi da una constatazione descrittiva e non può assolutamente divenire imposizione normativa: lo esige la più elementare logica.

Marx è essenzialmente ambiguo e contraddittorio in merito, affermando egli sia la necessità naturale del divenire storico nella sua totalità, sia il contributo libero dell'uomo al processo storico. La società borghese produce i suoi seppellitori; il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono inevitabili; le idee borghesi sono prodotti necessari della produzione materiale-economica borghese (63).

Ciononostante gli uomini vengono proclamati liberi nell'organizzazione del collettivismo comunistico propugnato. « Nella vera e reale collettività gli individui raggiungono la loro libertà nella loro associazione e per mezzo della loro associazione. ... E' proprio l'associazione degli individui che assume sotto il suo controllo le condizioni del libero sviluppo e del libero movimento degli individui, col presupposto, naturalmente, delle forze produttive attualmente sviluppate » (64). Ma il presupposto (forze produttive) non è affatto libero, bensì necessario; e l'uomo è determinato necessariamente dal presupposto: come può essere libero in tali condizioni? Come può essere libero un individuo, se « l'essenza umana non è un'astrazione insita interiormente nei singoli individui », bensì l'essenza umana « nella sua realtà... è l'insieme dei rapporti sociali » (65); e la società umana è determinata nella sua totalità, quale necessaria sovrastruttura, dalla sottostruttura economica promanante per necessità dalla materia evolventesi di necessità ?

« Nell'attività rivoluzionaria il mutamento di se stesso ed il mutamento delle circostanze coincidono » (66). Ma coincidono ne-

(63) Così si esprime Marx nel *Manifesto del Partito comunista*. V. testi sopra, par. I.

(64) Marx, *L'ideologia*, cit., 111, 116.

(65) Marx, *L'ideologia*, cit., 147.

(66) Marx, *L'ideologia*, cit., 340.

cessariamente, dato appunto che le circostanze non sono che un necessario modo di essere di una materia necessitata. « Le circostanze fanno gli uomini al modo stesso che gli uomini creano le circostanze » (67). Il modo resta sempre quello unico: la necessità. La sintetica espressione marxista si limita ad accostare i termini: senza una parola di chiarificazione sul formidabile problema che vi soggiace; problema che annulla ogni significato intelligibile di una tale espressione nel marxismo.

Engels resta nella contraddittoria ambiguità di Marx. La libertà viene presentata come « coscienza della necessità; ... facoltà di poter prendere decisioni con cognizione di causa » (68). Coscienza cognitiva e decidente libera o necessaria? Facoltà di prendere decisioni libere o necessitate? La logica del sistema: nel quale tutto è necessario sull'unico fondo della sola materia; e la predicata esigenza rivoluzionaria: l'uomo viene spronato ad agire, sono in patente contraddizione e si elidono a vicenda. I due corifei affermano entrambe le esigenze contraddittorie e non si curano minimamente di affrontare il problema soggiacente (69).

Ma il problema esiste e finisce per emergere anche nei marxisti, i quali tentano una soluzione con la teoria della casualità. La necessità viene definita « una categoria filosofica ... che esprime il reciproco condizionarsi, la contraddittorietà dei processi (dei fenomeni nella natura, nella società e nel pensiero umano), un potere determinatamente ripetersi e una regolare connessione nel processo d'evoluzione della realtà oggettiva » (70). Necessità e casualità coesistono: « queste due categorie formano un'unità dialettica, come due poli opposti; si condizionano a vicenda e passano una nell'altra » (71).

Ma il marxismo vuole essere critico e scientifico: « la scienza finisce d'esistere là dove non vi sia più connessione necessaria » (72). Allora si afferma, in sostanza, che tutto è necessario: di fatti, « la casualità è essa stessa una forma di nesso causale » (73).

La libertà resta solo e sempre necessità compresa, con le aporie sopra rilevate. « La libertà non consiste in una immaginaria in-

(67) Marx, *L'ideologia*, cit., 74.

(68) Engels, *Herrn E. Dühring*, ecc., 138.

(69) Altre illustrazioni in Calvez, *o. c.*, 423-439.

(70) La definizione è tratta dalla *Grande Enc. Sov.*: cito da Wetter, *o. c.*, 313.

(71) Wetter, *o. c.*, 315.

(72) L'affermazione è di Engels: cito da Wetter, *o. c.*, 313.

(73) Wetter, *o. c.*, 315.

dipendenza dalle leggi della natura, ma nella conoscenza di queste leggi e nella conseguente possibilità d'usarle metodicamente per determinati scopi; ...la libertà consiste nel dominio su se stessi e sulla natura esterna, fondato sulla conoscenza della necessità naturale; ciò significa che essa è un prodotto necessario dell'evoluzione storica » (74). La libertà quale prodotto necessario, cioè quale necessità! Restano tutte le aporie sopra rilevate annidate nel testo citato. La libertà viene, allora e per ora, rinviata al futuro, quando gli uomini « cominceranno a creare con piena coscienza da sé la propria storia; solo allora le cause sociali che essi sprigioneranno, avranno in grado prevalente e sempre crescente gli effetti desiderati. E questo sarà il salto dal regno della necessità al regno della libertà » (75). In attesa del salto, tutto resta, pertanto, necessario. Di conseguenza, la morale normativa propugnata e propagandata dal marxismo resta un non-senso.

Con ciò si è già entrati e si è sostanzialmente risposto al problema della fondazione antropologica della morale, complemento e corollario della fondazione metafisica. L'uomo non è che un fenomeno momentaneo ed episodico, prima necessariamente prodotto e poi altrettanto necessariamente disfatto dalla natura attraverso la mediazione della società (76). Da tale premessa metafisico-antropologica seguono logicamente alcune inevitabili e inesorabili conseguenze, che indico schematicamente.

Non senso di una posizione privilegiata per l'uomo di fronte e di contro a tutto il resto della natura. Tutto è in radice e resta sempre essenzialmente uguale ed identico: materia, variamente presentandosi nelle sue manifestazioni fenomeniche episodiche e momentanee. Nessun fenomeno della natura-materia può valere più o meno di un altro.

Non senso di una liberazione dell'uomo: il quale è e resterà sempre materia necessariamente determinata in qualsiasi sua manifestazione.

Non senso di un impegno attivo e volontario imposto a chi è privo di ogni libertà, perchè tutto è solo prodotto necessario della natura.

Non senso dei sacrifici esigiti ed imposti all'uomo di oggi per un futuro che non lo riguarda affatto.

(74) L'affermazione è di Marx-Engels: cito da Wetter, *o. c.*, 317.

(75) L'affermazione è di Engels: cito da Wetter, *o. c.*, 318.

(76) V. testi sopra, par. I, III. Altre illustrazioni in *Economia e morale*, cit., 119 sgg.

Non senso di una lotta per determinare un futuro che è già in sè e per sè totalmente determinato dalla necessità, in un senso unidirezionale e necessariamente unico e predeterminato.

Da tutto questo emerge l'aporia radicale ed essenziale del comunismo marxista: un umanesimo intenzionale ma deformato perchè violentemente innestato su un presupposto monismo materialistico (77). Dall'intera analisi precedente, serena e spregiudicata, è emersa l'inconsistenza radicale e sostanziale della fondazione metafisica ed antropologica del marxismo. Eppure il comunismo, che su esso si fonda e si regge, è storicamente riuscito, ha avuto ed ha un successo evidente: successo non teoretico, poichè esso si rivela inconsistente sotto questo aspetto; ma proprio in campo pratico-morale. Come mai?

IV. RISULTATI STORICI DELLA MORALE COMUNISTA.

I successi del comunismo marxista vengono fanaticamente esaltati dai suoi aderenti, sia che si tratti di successi tecnico-pratici che psicologico-morali.

I successi in campo tecnico-scientifico, di natura sostanzialmente empirico-logica ed economico-sociale, non sono qui in causa. Tali successi, veri ed anche spettacolari, non sono direttamente e logicamente connessi con l'ideologia marxista, nè da essa necessariamente prodotti e determinati. Successi e risultati uguali, ed anche maggiori in qualche caso, si sono avuti e si hanno anche in campo ideologicamente non marxista e magari antimarxista. Le scoperte e l'utilizzazione tecnico-utilitaristica delle risorse del cosmo non sono vincolate direttamente e immediatamente, nè condizionate empiricamente e deterministicamente da una concezione piuttosto materialistica che spiritualistica, o viceversa, del mondo e della vita (78).

Interessano invece qui, in relazione all'argomento trattato, i successivi in campo umano, psicologico e pratico-morale. Anche

(77) Ulteriori illustrazioni in *Economia e morale*, cit., 97 sgg.

(78) Resta pure vero, però, che l'induzione e il suo successo presuppongono una razionalità sostanziale e fondamentale del reale: razionalità ingiustificata e ingiustificabile in un monismo materialista; e fondabile, radicalmente e in ultima istanza, unicamente su un originario Principio spirituale razionale originante il reale empirico. Empiricamente e operativisticamente è però sufficiente presupporlo di fatto: constatandolo e riconoscendolo, utilizzando la razionalità del mondo empirico in linea di fatto. Per avere successo e riuscire in campo empirico è sufficiente il presupposto di fatto, anche se aprioristicamente e acriticamente lo si nega in astratto.

qui le esagerazioni apologetiche sono eccessive; come non mancano i misconoscimenti di chi chiude gli occhi di fronte ai fatti.

La realtà odierna effettiva e concreta in campo marxista non è così idilliaca come viene interessatamente descritta e magnificata in astratto. L'uomo socialista non è ancora quale lo si vorrebbe; quello comunista, agognato e sognato, resta ancora mito e sogno e viene rinviato al futuro, come si è visto (79). Di fatto le sopravvivenze del passato, come vengono qualificate, pesano e non possono venire sottaciute nè misconosciute (80). Tali sono « un'attitudine non socialista verso il lavoro e verso la proprietà socialista, ingannare il Partito Comunista e lo Stato sovietico, tacere e deformare la verità, violare la disciplina statale, perseguire a causa della critica, nazionalismo, cosmopolitismo, individualismo, immoralità di costumi, burocratismo, teppismo, ecc. Una delle sopravvivenze del passato sono i pregiudizi religiosi che annebbiano la coscienza della parte retrograda dei lavoratori. Le sopravvivenze del capitalismo frenano il moto in avanti della società sovietica e ostacolano l'edificazione della società comunista » (81). Le campagne per soffocare ed estirpare le sopravvivenze si moltiplicano e si ripetono: documentandone, appunto, l'esistenza e la resistenza; e costringono a transazioni anche vistose sui principi astrattamente proclamati (82).

Tutto ciò non toglie il fatto che ci sono uomini che credono e sperano nel comunismo, pensano ed operano in relazione e sotto ispirazione della sua ideologia. Il problema che ne emerge è assai complesso: come accade per tutti i problemi storici e psicologici, i cui fattori componenti sono innumeri e per i quali resta sempre impossibile un'analisi dettagliata completa, senza omissione alcuna. Ritengo però che sia possibile, per il concreto problema dei successi in campo umano del marxismo comunista, individuare alcuni fat-

(79) V. testi sopra, par. I. Altri dati nello scritto del *Kamenskikov*, sotto, n. 86.

(80) Documentazioni in Vagovic, o. c., 111-118.

(81) La citazione è tratta dalla *Grande Enc. Sov.*, voce *Sopravvivenze del capitalismo*. Cito da *Russia cristiana*, a. I (1960), n. 12, p. 23.

(82) Per un esempio e una documentazione concreta e attuale rinvio a Floridi U. A., *Parassiti e schiavisti nell'U.R.S.S.*, in *Civiltà cattolica*, a. 111, quad. 2651, pp. 449-460. Basti un esempio concernente il rapporto proprietà privata - proprietà collettiva: « Oggi, nonostante tutte le restrizioni e i consigli (e le imposizioni, aggiungo), l'allevamento sovietico si trova a dipendere in gran parte dalla proprietà individuale, che Stalin ci teneva a distinguere dal godimento personale: nel 1959 in tutta l'U.R.S.S. si trovava in mano dei privati cittadini il 55,6% delle mucche, il 41,2% di tutti i bovini, il 31,1% dei maiali e l'83,6% degli ovini. Dal 1954 il numero in possesso dei privati era aumentato di quattro milioni », ib., 455. Come si vede, le transazioni sui principi astratti e l'accoglimento delle sopravvivenze è ben vistoso.

tori fondamentali in grado di chiarire sostanzialmente lo stato di fatto.

a) Il comunismo marxista è un assolutismo dogmatico teoretico e pratico, nel quale le costrizioni di ogni genere e senza limiti fanno parte essenziale del sistema. Dove impera la coazione fisica e psichica più rigorosa ed unitaria, senza tentennamenti e senza scrupoli, è impossibile conoscere con fondamento il grado di convinzione e di sincerità degli aderenti professanti esteriormente il credo ufficiale. Vengono catalogati comunisti (o socialisti, come ora amano dire) interi paesi, con centinaia di milioni di abitanti, nei quali non è possibile manifestare liberamente dissensi dalla linea ufficiale: non è possibile perchè mancano i mezzi per esprimere opinioni diverse; è preclusa ogni possibilità di confronto critico con altre ideologie; ogni cenno e tentativo di manifestazioni dissidenti comporta conseguenze gravissime, fino alla soppressione fisica dei dissidenti.

Così stando le cose, è impossibile conoscere con fondamento sicuro se e fin dove il comunismo marxista sia riuscito a conseguire successi autentici in campo umano. Certo, i dati esterni non mancano: centinaia di milioni di uomini vivono sotto il regime comunista ed operano esteriormente secondo le sue direttive. Continuerebbero a farlo, se avessero concrete ed effettive possibilità di scegliere diversamente in tutta libertà? Le cortine di ogni genere che li rinserrano ed ingabbiano rivelano che i dirigenti non ripongono molta fiducia nei sottoposti e non si fanno eccessive illusioni sulla consistenza dei risultati raggiunti (83). Resta problematico, almeno, il grado di successo effettivamente raggiunto nei paesi in cui il comunismo impera e ufficialmente dispone dell'adesione totalitaria dei popoli soggetti.

Inoltre, e di conseguenza, a quale prezzo sono state raggiunte le mete parziali conseguite? Quanti i sacrificati lungo il cammino percorso? Ufficialmente vige un silenzio significativo e poco rassicurante sull'argomento. Quel poco che trapela è allarmante. Cosa sono e come funzionano i campi di lavoro rieducativo? Quale è il trattamento che i rinchiusi vi subiscono e di quale dignità e rispetto personale godono? A questi e ad altri interrogativi è im-

(83) Un filocomunista nostrano si è mostrato preoccupato delle conseguenze possibili offerte dagli spiragli di aperture che parvero balenare ad un certo momento. In merito, rinvio a quanto ho detto in *Cristianesimo e comunismo visti da Ugo Spirito*, in *Città di vita*, a. XV (1960), pp. 341-360.

possibile rispondere con fondata obiettività: perchè nessuno sguardo e nessun controllo è permesso a chi vorrebbe semplicemente vedere con sguardo non velato da cortine fumogene per pronunciarsi con serena coscienza su dati e fatti constatati direttamente ed obiettivamente.

Quando si instaurano processi clamorosi e spettacolari: ma nei quali lo spettacolo è riservato a chi apriori dà garanzie di schierarsi sempre e solo dalla parte dei giudici contro gli imputati, e di far clamore all'unisono con i primi contro i secondi, le motivazioni delle inevitabili condanne fanno sempre perno su violazioni da parte dei condannati di norme morali comuni e tradizionali, radicate inestinguibilmente nell'animo dell'uomo di sempre e di ovunque.

Ci si appella, in sostanza, a principi e norme morali che sono sopravvivenze borghesi, in termini marxisti. Il motivo ideologico viene accantonato, formalmente, o abilmente diluito: stemperandolo fondendolo e confondendolo con i comuni «pregiudizi» moralistici borghesi, ritenuti e riconosciuti idonei a far preso sull'animo comune. Qui emerge la ragione fondamentale ed essenziale dei successi comunisti in campo umano: dentro e, più ancora, fuori dei paesi a regime comunista.

b) La propaganda marxista, quale reclame al sistema e quale polemica contro gli oppositori, fa sempre perno su autentici valori morali umani, sia pure unilateralizzati e parzializzati e perciò moralmente deformati.

Il comunismo marxista raccoglie e porta in sè valori morali autentici: giustizia, libertà, patrocinio dei miseri, solidarietà umana e collaborazione cameratesca, aspirazione ad un futuro migliore da raggiungersi col lavoro impegnato e con la dedizione generosa, ecc. sono termini che evocano e fanno appello a valori morali veri e validi (84). Tali valori sono in grado, di per sè, di affascinare e fare presa sull'uomo, il quale è sempre e resta ovunque (anche sotto il regime comunista) un essere radicalmente e naturalmente anche spirituale: perciò sensibile a valori morali di natura essenzialmente spirituale. Tali valori vengono deformati nel comunismo, come si è detto. Essi infatti: 1) restano infondati ed infondabili sui principi che reggono il sistema (v. par. III); 2) sono unilateralizzati e parzializzati, accentrandosi sul e rivolgendosi al settore

(84) V. sopra, par. II.

sociale, come dirò subito; 3) sono esteriorizzati e perciò svuotati della loro essenza autentica, come si vedrà sotto.

Ma essi pure restano e vengono sbandierati ed esaltati in modo da affascinare e conquistare, specie nell'ambiente attuale (v. sotto c).

I valori morali specificamente sociali sono al centro della morale marxista: il che è comprensibile (non dico: giustificabile) storicamente; ed esercita un particolare fascino, psicologicamente, sull'uomo di sempre e particolarmente su quello dell'ambiente moderno. Il marxismo è sorto e si è sviluppato nel clima storico ed ideale del liberismo capitalistico: clima nel quale l'egoismo individualistico, a sfondo e fine utilitaristico-economico, costituisce l'anima del sistema, teoreticamente e praticamente.

Il marxismo è il figlio ribelle: figlio, perchè ne eredita la visione di fondo immanentistica e utilitaristico-individualista; ribelle, perchè contro il progenitore rivendica quei valori e quelle virtù essenzialmente sociali che il liberalismo ha misconosciuti e calpestati (e che anche molti non liberali, in teoria, hanno teoreticamente minimizzati e misconosciuti e praticamente dimenticati e violati).

La rivendicazione di valori negletti e violati, rivolta proprio a chi ne era vittima, non poteva (e non può) non fare presa: tanto più che, per troppo tempo, troppo poche e troppo timide altre voci sentirono il dovere umano-cristiano di intervenire con chiari principi e con efficaci azioni a porre rimedio a mali obbrobriosi (85).

La situazione ambientale storica e psicologica fornisce ampia motivazione alla comprensione (non dico: giustificazione) dei successi comunisti. La rivendicazione, originaria e sempre propagandisticamente persistente, del primato dell'uomo sui beni economici: rivendicazione rimasta infondata e inconsistente, parziale e mutila ma pur sempre esaltata e propagandata, è la ragione prima e fondamentale dei successi umani raggiunti dal comunismo marxista nell'ambiente storico e psicologico nel quale si è svolto ed ha operato.

c) Lo stesso ambiente fornisce ancora un secondo motivo dei successi conseguiti: la morale marxista è e resta una morale esteriorizzata, perciò di facile successo storico e psicologico. Tale morale proclama e bandisce la necessità della riforma della società: pone al centro tale tema e vi insiste essenzialmente. Ciò

(85) Per una documentazione rinvio a *Economia e morale*, cit., cc. IV, V, VI.

significa, in concreto e psicologicamente, che si propone al singolo la riforma degli altri e gli si sottace la necessità della riforma di se stesso.

Nulla di più allettante e di più comodo per l'uomo di sempre e di oggi in particolare. L'uomo comune e medio, sempre mediocre, è abitualmente malcontento della condizione in cui si trova; aspira ad un domani migliore, giustamente e fondatamente, dati i mali sempre presenti e pesanti su ognuno nel suo stato; guarda con invidia a chi sta meglio, o gli pare stare meglio, e poco si cura di chi sta peggio; vede con occhio attento e vigile le deficienze altrui, mentre evita volentieri di scrutare in se stesso e misconosce abitualmente le proprie colpe (magari in buona fede).

Tutto ciò viene ulteriormente potenziato dagli enormi squilibri sociali verificatisi nel periodo moderno: squilibri portati sotto gli sguardi di tutti dalla facilità sempre crescente di comunicazioni intersociali ambientali ed universali. In tale ambiente caddero e cadono le rivendicazioni comuniste. Non poteva mancare il successo a chi proclamava il diritto di tutti a quei beni immediati e sempre sostanzialmente materiali, direttamente o di riflesso, che sono l'aspirazione prima e spesso unica di un uomo svuotato nello spirito e ignaro del cielo, quale è l'uomo comune di oggi.

La morale proclamata era e resta una morale esteriorizzata: cioè, una non-morale perchè svuotata di interiorità e ridotta ad una legalità puramente eterna. Certo, i comunisti mirano alla conquista e alla captazione dell'uomo totale e completo. Nessun sistema storico, all'infuori di quelli di ispirazione religiosa, si è mai mostrato tanto deciso e tanto esigente in merito.

L'importanza progressivamente crescente attribuita all'ideologia e all'educazione; le incessanti e minuziose cure ad essa dedicate; il rigidismo ferreo con cui il dogma viene custodito dalla piccola élite infallibile di un partito unico che ha il compito di difenderne la purezza e denunziare ogni deviazionismo; la propaganda capillare e colossale di cui esso è oggetto (86), rivelano e

(86) « Grande è l'importanza attribuita dai sovietici alla cultura e sotto l'aspetto quantitativo è immenso lo sforzo compiuto. All'avvento della Rivoluzione nel 1917 gli analfabeti costituivano più del 70 % della popolazione totale, ora sono scomparsi. Quarantotto nazioni sovietiche hanno ricevuto per la prima volta un alfabeto, gli istituti superiori sovietici assorbono annualmente 200.000 giovani che hanno fatto la loro maturità e sfornano 75.000 ingegneri. Quaranta milioni di sovietici praticano lo sport, considerato cultura. Vengono prodotti annualmente quasi un miliardo tra libri e pubblicazioni non periodiche, e venduti quasi 100 milioni di dischi. Ci sono circa 7600

documentano l'intenzione di afferrare e conquistare ogni uomo e tutto l'uomo.

Ma si tratta di un'intenzione-sogno e di un compito senza fondamento e irrealizzabile, perchè nel sistema marxista manca l'interiorità genuina, che è spiritualità apertamente ed espressamente negata e derisa; ed ancora perchè manca il controllo autentico dell'interiorità, solamente possibile nella concezione trascendentistica di un Dio onniveggente infallibile e sanzionatore inevitabile di quell'interiorità che costituisce la moralità di ogni atto umano.

Al marxismo si può aderire solo esteriormente: basta tale adesione, oculata e vigile, autocontrollata e guardinga. Nulla di più può venire richiesto, perchè nulla di più può venire controllato e sanzionato. Si è ancora nella correttezza borghese, legalistica e formalistica; e nulla più, nonostante le intenzioni e le velleità contrarie.

Morale facile e comoda, come si vede: perchè non si tratta di moralità genuina ma semplicemente di legalità esteriore. La facilità pratica di una tale morale non crea difficoltà alla sua accettazione: se è utile, la si accetta e ci si conforma esteriormente, senza alcun bisogno di sforzi interiori (i più difficili) per conformarvi le intenzioni.

La comodità di una tale morale è ovvia: essa porta con sé quel tanto di suggestione da allettare l'animo e da tacitarlo parzialmente, deviandone gli interessi dalla difficile e impegnativa riforma di se stesso per disperdere nella facile e disimpegnante (da sé, appunto) riforma degli altri. Essa lascia ancora un ampio sfogo a prepotenti passioni umane comuni, le quali possono sfogarsi in vizi « privati » incontrollabili e incontrollati, e scaricarsi nelle invettive contro i mali « sociali ».

Tenendo presente quanto detto in b) e in c), si può comprendere come nel comunismo possano confluire spiriti generosi, sol-

quotidiani in 60 lingue diverse con una tiratura di 50 milioni di copie, più di 2.000 riviste con 360 milioni di copie; la sola *Pravda* ha quattordici edizioni. La Biblioteca Lenin possiede 18 milioni di volumi. L'Università di Mosca ha 20.000 studenti. Innumerevoli i teatri, le orchestre, i cori, più di cento i circoli stabili, ecc. Le realizzazioni spettacolari degli Sputnik sono a tutti note » *Russia cristiana*, a. I (1960), n. 12, p. 24. Altre indicazioni sulla propaganda e sui limiti della sua efficacia in Kamenskikov R. A., *Propaganda partitica e quadri del partito*, in *Russia cristiana*, a. II (1961), n. 18, pp. 23-27. Con tale valanga immensa e monotonomamente uniforme si spera di creare l'uomo nuovo, informato al marxismo nel pensiero e nelle opere. Finora i risultati sono sproporzionati allo sforzo fatto. E potrebbe anche darsi che lo sviluppo della cultura, per quanto uniforme chiuso e guardingo, finisca per contribuire allo sviluppo di una mentalità critica che metterà alla prova il ferreo dogmatismo ufficiale.

leciti di alleviare i mali sociali; e spiriti gretti e utilitaristi, conformisti a mode ed ambienti, per snobismo utilitarismo e amore del quieto vivere.

V. RISULTATI DELLA RICERCA.

E' ora possibile ed utile sintetizzare i risultati dell'indagine precedente: risultati riassumibili nella constatazione dell'infondatezza essenziale della morale comunista di ispirazione marxista; e nell'acquisizione dei motivi ideali e storico-psicologici dei suoi parziali successi.

Si tratta, anzitutto, di infondatezza metafisica: che è poi quella essenziale e decisiva agli effetti del valore e della valutazione. Da un monismo materialista non può scaturire una morale umana autentica, rispondente alle esigenze dell'uomo concreto. Su un marxismo di tal genere non può radicarsi alcuna gerarchia di valori: gerarchia che è premessa essenziale e imprescindibile per proporre una scala di valori e una conseguente scelta preferenziale, compito e fine costitutivi di una morale genuina. La realtà è, nella sua sostanza essenziale, una sola e resta sempre identica nel variare estrinseco e superficiale delle sue forme fenomeniche: si rivela assurdo proporre ed imporre delle scelte preferenziali dove tutto è e resta sempre radicalmente uno ed identico.

Nella morale marxista si verifica anche di peggio: si esige di dare la preferenza e si impone la scelta di ciò che viene espressamente qualificato secondario e derivato contro ciò che si continua a proclamare primario e fontale. I cosiddetti valori morali, infatti, non sono ritenuti che fenomeni secondari: semplici manifestazioni fenomeniche e temporanee del primario e sostanziale, che è la materia. Perchè devo rinunciare ai beni materiali ed economici, unici veri in sostanza, per subordinarli ed anche sacrificarli a delle astrazioni quali le virtù sociali propugnate ed inculcate? Perchè mi si impone di sacrificare il presente, fino alla sua rinunzia con il sacrificio della vita per l'ideale, se esso presente è unico ed irripetibile per me; e il futuro resta nullo per me, che mi annichilerò al disgregarsi del mio organismo?

Dicono i marxisti: « la fama dell'uomo — delle cui azioni si avvantaggiò la società — non finirà con la sua morte fisica, ma rimarrà nella società e costituirà la sua memoria eterna e gloria

immortale, la sua immortalità morale » (87). Esprimersi in tal modo è cercare di far forza psicologicamente sull'uomo effettivo, a fine propagandistico; ma è restare accalappiati in deprecati pregiudizi borghesi, storicamente, e formulare suoni verbali vuoti di ogni significato, teoreticamente; dato il presupposto monismo materialistico.

Corollario di quella metafisica è l'infondatezza antropologica della morale comunista. Una morale normativo-imperativa (e non semplicemente fenomenologico-descrittiva), quale pretende di essere e quale si presenta concretamente quella comunista, presuppone la libertà da parte dell'uomo. Ma una libertà autentica è un assurdo per quell'aggregato di materia che è l'uomo: proveniente totalmente e restante integralmente solo e sempre materia, dominata e governata dalla più rigorosa ed inflessibile necessità. Nessun acrobatismo dialettico può sfuggire alla premessa metafisica (o scientifica, come usano dire i marxisti). La invocata coscienza della necessità o la casualità si rivelano sotterfugi che, analizzati spregiudicatamente, ricadono e ripiombano nell'originaria necessità, unica sempre imperante.

Tutto questo è vero e resta fermo ed inevitabile; ma viene sottaciuto ed accantonato nel momento propagandistico teso alla conquista di adepti. Ciò spiega i successi conseguiti: successi che resta, comunque, praticamente impossibile controllare e valutare con fondatezza, dato il ferreo assolutismo imperante dove il comunismo si installa. Successi di adesione che però sono innegabili: almeno in un primo momento, quello della propaganda e delle promesse. Pur ridimensionati, i successi umani del comunismo sono innegabili.

Si è visto come l'ambiente storico-psicologico nel quale il comunismo opera spieghi tali successi. Il bagaglio dottrinale morale del sistema affianca e potenzia l'opera favorita dall'ambiente. Conglobando ed accogliendo in sé valori morali autentici, sia pure unilaterali e deformati, il comunismo può diventare esca e fascino per uomini generosi: i quali constatano le immoralità sociali largamente diffuse in un mondo sotto tanti aspetti disumano e sono pronti a lottare per porvi rimedio. Limitandosi ad una moralità esteriorizzata e legalistica, l'accettazione del sistema non crea difficoltà serie per i mediocri, sempre inclini al compromesso della

(87) Vagovic, o. c., 65-66.

correttezza borghese, patina sufficiente e comoda per un comportamento necessario e sufficiente nell'ambiente comune. Predicando la riforma altrui, si offre un comodo diversivo per chi vuole rendere un qualche ossequio alla morale ma è restio al duro e faticoso compito della riforma morale di se stesso.

La terminologia morale comunista è e resta quella comune umana e tradizionale: sempre idonea a fare presa sull'uomo comune; abbastanza elastica ed imprecisa, propagandisticamente, lasciando ad ognuno di riempirla del contenuto che più gli aggrada; ben duttile e adatta ai vari ambienti psicologici nei quali cerca di penetrare. Le masse, purtroppo, non sono in grado di scrutare il fondo delle cose e scoprire il sottofondo fondante e reggente il sistema: sottofondo che viene abilmente sottinteso e sottaciuto durante la propaganda, eclissato dal brillio di esaltati valori umani in se stessi affascinanti.

Quanto sintetizzato nelle linee precedenti offre quel tanto di motivazione dei successi comunisti che è possibile raccogliere in un campo così mobile e difficile quale è quello morale: campo nel quale adesione o rifiuto ad un'idea qualsiasi restano sempre un imponderabile deciso, in ultima istanza, dalla libertà di ognuno. In ogni decisione umana resta perciò sempre un ineliminabile velo di mistero che copre un fondo sfuggente allo sguardo di chi è costretto a guardare le cose da fuori. Non solo, ma molto spesso lo copre anche allo sguardo dell'interessato che non sa scrutarsi con penetrante introspezione, nè controllarsi con vigilata attenzione per decidersi solo per meditata e soppesata motivazione.

VI. DI FRONTE AL COMUNISMO MARXISTA.

Il problema della morale marxista-comunista, come quello unitariamente inscindibile dell'intero sistema, va affrontato nei termini reali, storici psicologici e ideali, con i quali si presenta.

Storicamente, il sistema è sorto occasionato dagli obbrobri di un liberismo individualistico disumano che ha sacrificato troppi uomini, i poveri e i negletti, ad un capitalismo classista egoistico.

Psicologicamente, esso si è affermato quale protesta contro tale stato di cose: quale intenzionale, propagandisticamente, rivendicazione del primato dell'uomo sui beni materiali.

Idealmente e teoreticamente, la rivendicazione non è andata alla radice dei mali, limitandosi a protestare e a reagire contro

conseguenze deleterie ma logiche di una premessa visione della vita utilitaristico-immanentistica: visione che il comunismo stesso acriticamente ha ereditata e continua a conservare.

Il primo compito di un esame del comunismo sta nel conoscere e riconoscere le occasioni che lo hanno generato. La premessa per un'azione efficace di contenimento e di superamento sta nell'eliminazione delle stridenti sperequazioni sociali che hanno contribuito a farlo sorgere e continuano ad offrirgli esca per l'affermazione e la diffusione. Resta premessa necessaria ed indispensabile l'eliminazione al massimo dei fattori economico-sociali che favoriscono il comunismo. E' sciocchezza inintelligente e comoda viltà ignorare tali dati di fatto: come troppi ancora fanno, limitandosi ad una retorica astratta fatta di invettive contro i comunisti « cattivi ».

Ma la premessa, pur necessaria, è insufficiente. Il marxismo non è semplicemente una teoria economica: la quale, d'altronde, implicherebbe pur sempre una particolare e determinata visione della vita. Il comunismo marxista è una unitaria totale visione della vita e del reale, esplicita e completa; come tale non sempre si presenta, ma come tale opera ed agisce, quando riesce ad affermarsi positivamente. Come tale il sistema va affrontato ed indagato, discusso e valutato, trattato e superato (88).

Bisogna: riconoscere la parziale validità dei valori affermati e rivendicati dal comunismo; mostrarne l'infondatezza, l'unilateralità e l'incompletezza; recuperarli, fondandoli autenticamente e realizzandoli effettivamente.

Se non si affronta il problema del comunismo nei termini realistici sostanziali e sostanziosi ora delineati, si fa della astratta accademia e si perde del tempo prezioso: prezioso per il marxismo, che intanto continua a rodere e ad espandersi; prezioso per ogni uomo consapevole, che intenda pensare seriamente ed agire coerentemente. Finora, troppi fatti mostrano che non pochi cadono nello stesso errore esiziale del marxismo: ritenendo di poterlo superare con sole riforme d'ordine economico-sociale; salvo poi constatare, con ingenuo stupore, e lamentare, con sciocca superficialità, gli insuccessi patiti. Mentre non pochi altri continuano a fare della retorica astratta, illudendosi di poter superare il marxi-

(88) Buon schema ed utili suggerimenti fornisce Pasquariello G., *Il comunismo in Italia, cause e rimedi*, in *Città di vita*, a. XVI (1961), pp. 385-391.

smo unicamente con la proclamazione di principi veri e sacrosanti, ma non coerentemente incarnati nella concretezza del vivere quotidiano.

Fatti e principî sono entrambi unitariamente necessari: di necessità tanto storica e psicologica che teoretica ed ideale. In proposito su ognuno incombe un impegnativo e decisivo compito di leale fedeltà teoretica ai principî autentici e di concreta incarnazione storica delle loro conseguenze pratiche.

Saluzzo (Cuneo).

GIACOMO SOLERI

CRISTO SACERDOTE IN QUANTO UOMO

(LA DOTTRINA DELL'ANGELICO)

Per l'evidente orientamento cristologico della spiritualità del mondo contemporaneo, per i suoi ricchi riflessi nell'ambito della liturgia, la dottrina riguardante il sacerdozio di Cristo è oggi senza dubbio una della più studiate dai teologi. Ci si trova così in una posizione diametralmente opposta a quella dei tempi pre-tomistici, durante i quali il solo Ulrico di Strasburgo (1) se ne occupò, sia pure in modo non sistematico, dopo le affermazioni della S. Scrittura e dei Santi Padri.

L'aver introdotto nel quadro della teologia cristologica l'ufficio sacerdotale, sistematicamente e profondamente considerato, è, come tutti sanno, gloria indiscussa del Dottore Angelico. Questi resta perciò la fonte primaria di tutti gli studiosi antichi e moderni sull'argomento, dopo, s'intende, la Bibbia e la Tradizione.

In queste pagine ci fermeremo a studiare accuratamente un solo punto della dottrina sul sacerdozio di Cristo: la sua possibilità di attuazione. In altri termini, cercheremo di rispondere a questo quesito: sotto quale aspetto il Verbo stesso di Dio ha avuto la possibilità di assumere, in senso proprio e formale, la potestà sacerdotale? Quanto andremo esponendo sarà un esame, alquanto esauriente, del pensiero dell'Angelico a riguardo.

Fondamenti positivi.

Non è necessario riportare qui come premessa tutti i passi delle Scritture e dei Padri che si riferiscono al nostro argomento o che S. Tommaso ha usato come fonti. Ci limitiamo perciò a citarne soltanto alcuni per porre fondamenta sicure alle elaborazioni e conclusioni della teologia.

La S. Scrittura ci offre a riguardo due testi molto preziosi, ambedue di S. Paolo. Il primo, con espressione vivace quanto

(1) E' questo il risultato di particolari studi portati a termine da E. Scheller. Cfr. *Das Priestertum Christi*. Paderbon 1934, pp. 23; 176-179; 212; 243.

espressiva, dice così: Cristo «essendo nella forma di Dio, non credette che fosse una rapina il suo essere eguale a Dio: ma annichilò se stesso prendendo la forma di servo, fatto simile agli uomini, e per condizione riconosciuto quale uomo. Umiliò se stesso fatto ubbidiente sino alla morte, e alla morte di croce» (2). Quel Verbo, in altri termini, che poteva vantarsi col più sano realismo di essere il Figlio di Dio, Dio come il Padre e lo Spirito Santo, fattosi uomo, in quanto tale, con atto altamente sacerdotale offrì se stesso in olocausto, compiendo quell'azione sacrificale di adorazione e di riparazione che la sua natura divina gl'impediva di compiere per se stessa. Ancora S. Paolo, nella lettera agli Ebrei, per provare che Cristo è sacerdote, dopo aver rilevato che una delle caratteristiche sacerdotali è appunto l'essere preso tra gli uomini, «*ex hominibus assumptus*», così scrive di Lui: «nei giorni della sua carne avendo offerto preghiere e suppliche con forte grido e con lacrime a colui che lo poteva salvare dalla morte, fu esaudito per la sua riverenza: e benchè fosse Figliuolo di Dio, imparò da quello che soffrì l'ubbidienza: e consumato, diventò causa di salute eterna per tutti quelli che gli sono ubbidienti, essendo chiamato da Dio pontefice secondo l'ordine di Melchisedech» (3). La verità che Cristo è sacerdote in quanto uomo non poteva essere affermata in modo più chiaro e perentorio.

I Santi Padri a loro volta non mancano di mettere in luce la stessa dottrina. Se tutti però l'affermano, sono di preferenza i Padri latini ad esprimersi con una terminologia più esplicita. E in questo hanno avuto certamente influsso le diverse prospettive nel contemplare la mediazione in Cristo: quella ontologica rappresentata dalla stessa Incarnazione (Padri greci) o quella dell'attività redentrice (Padri latini) (4).

Riportiamo qui alcuni testi, scelti tra quelli di S. Agostino,

(2) *Phil.* II, 6-8: «Cum in forma Dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: Sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus, oboediens, usque ad mortem, mortem autem crucis».

(3) *Hebr.* V, 7-10: «In diebus carnis suae preces, supplicationesque ad eum, qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido, et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia: et quidem cum esset Filius Dei, didicit ex iis, quae passus est, oboedientiam: Et consummatus, factus est omnibus obtemperantibus sibi, causa salutis aeternae, appellatus a Deo pontifex iuxta ordinem Melchisedech».

(4) H. Bouèsse O. P.: *Le Sauver du Monde*, 2, *Le Mystère de l'Incarnation*, Paris, 1953, p. 759: «Les Pères Grecs en effet ont aimé contempler le Christ comme le milieu ontologique de la réconciliation de Dieu avec les hommes, comme le centre vivant où Dieu s'est mêlé avec l'humanité pour ne faire qu'un avec elle. Les Pères Latins surtout après saint Augustin, ont développé davantage la médiation d'action opérée par la mort rédemptrice».

giacchè egli è colui che più degli altri Padri usò di una chiara terminologia teologica. Nel *Contra Faustum Manicheum* il Dottore di Tagaste fa notare: « Fermando la loro attenzione, Matteo circa la persona del re, Luca su quella del sacerdote, grandemente illustrarono l'umanità di Cristo. Infatti Cristo è diventato re e sacerdote in quanto è uomo » (5). Nelle *Confessioni* poi calca maggiormente tale concetto pur servendosi della medesima terminologia: « In tanto infatti è mediatore, in quanto è uomo; in quanto è Verbo, non lo è in modo migliore perchè è eguale a Dio e Dio presso Dio e insieme un unico Dio » (6). Non mancano conferme in altre opere: « Per questo infatti è mediatore (Cristo), per questo è via, in quanto è uomo » (7), così nel *De Civitate Dei*; e nel commento *In Joannis Evangelium* scrive: « Cristo Dio è mediatore tra Dio e gli uomini, non in quanto Dio, ma in quanto uomo » (8).

Con questo — è ovvio — nè la Scrittura nè i Padri intesero mai escludere la funzione propria del divino, in quanto terminativo della natura umana nell'Unione Ipostatica. Lo stesso Agostino dirà: « Non è mediatore l'uomo senza la divinità; non mediatore Dio senza l'umanità. Ecco il mediatore; la divinità senza l'umanità non è mediatrice, l'umanità senza la divinità non è mediatrice, ma tra la divinità sola e l'umanità sola è mediatrice l'umana divinità e la divina umanità di Cristo » (9). Il sacerdozio di questi è una mansione propria dell'umanità, ma trova solo nell'unione secondo l'ipostasi alla divinità il suo principio esigativo, sostentativo e dignificante.

Intermediario.

Veniamo ora alla elaborazione teologica, raccogliendo, coordinando e sviluppando i diversi elementi dottrinali sparsi nelle opere dell'Angelico.

La prima affermazione da sottolineare è la seguente: Cristo è sacerdote in quanto uomo perchè il sacerdote deve essere un

(5) R. J. 1608: « Cum ergo Matheus circa regis, Lucas circa sacerdotis personam gereret intentionem, utique humanitatem Christi maxime commentarunt ».

(6) R. J. 1595: « In quantum enim homo, in tantum mediator; in quantum autem Verbum, non melius quia aequalis Deo et Deus apud Deum et simul unus Deus ».

(7) R. J. 1746: « Per hoc enim mediator, per quod homo, per hoc et via ».

(8) R. J. 1836: « Mediator autem Dei et hominum, non in quantum Deus, sed in quantum homo, est Christus Deus ».

(9) R. J. 1500: « Non Mediator homo praeter deitatem; non mediator Deus praeter humanitatem. Ecce Mediator; divinitas sine humanitate non est mediatrice, humanitas sine divinitate non est mediatrice, sed inter divinitatem solam et humanitatem solam mediatrice est humana divinitas et divina humanitas Christi ».

intermediario. Per capire integralmente il significato di questa asserzione bisogna precisare come punto di partenza il concetto stesso di sacerdote.

Per S. Tommaso, come per le Scritture e i Padri, l'ufficio sacerdotale è essenzialmente un ufficio di mediazione tra Dio e gli uomini, ufficio esercitato principalmente attraverso il sacrificio. Leggiamo infatti nella *terza parte della Somma*: «l'ufficio proprio del sacerdote è essere mediatore tra Dio e il popolo: in quanto cioè consegna le cose divine al popolo... e in secondo luogo in quanto offre a Dio le preghiere del popolo, e in qualche modo dà soddisfazione a Dio per i loro peccati» (10). Tale concetto lo troviamo già espresso più innanzi, nella *Prima Secundae*: «Il sacerdote — così scrive l'Angelico — è il mediatore tra Dio e il popolo, governando il popolo in forza della potestà divina...; ed offrendo a Dio il frutto del suo governo, cioè la santità del popolo» (11). Nella questione poi riguardante il sacrificio similmente leggiamo: «il sacerdote in qualche modo è costituito garante e medio tra il popolo e Dio» (12). La stessa idea, già inserita nel *Commento alle Sentenze* — «il sacerdote è il medio tra Dio e il popolo» (13) — la ritroviamo pure, quasi come un ritornello, nel *Commento alla Lettera agli Ebrei*. Citiamo alcuni passi soltanto: «il sacerdote santificando il popolo è medio tra Dio e il popolo» (14); il sacerdote «deve essere il medio tra l'uomo e Dio» (15); «il sacerdote è il medio tra Dio e il popolo» (16); «ogni sacerdote è mediatore» (17); «il pontefice è mediatore tra Dio e il popolo» (18).

L'ufficio di mediazione sacerdotale per S. Tommaso ha come fine la reciproca unione tra l'uomo e Dio: «l'ufficio di mediatore consiste propriamente nel congiungere coloro tra i quali è media-

(10) III, q. 22, a. 1, c.: «*proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, inquantum scilicet divina populo tradit.... et iterum inquantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliquantulum satisfacit*».

(11) I-II, q. 102, a. 4, ad 6: «*sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam...; et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo offert*». Quest'ultima parola nel tradurla l'abbiamo considerata come se fosse «*offerens*», sia perchè lo postula una chiara traduzione, sia perchè una nota alla edizione leonina ce ne concede in qualche modo il permesso.

(12) II-II, q. 86, a. 2, c.: «*sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum*».

(13) *In III Sent.* d. 19, a. 5, q. 1a 3, ob. 5: «*Sacerdos est medium inter Deum et populum*».

(14) *In Hebr.* C. II, l. 3: «*Sacerdos autem populum sanctificans, medius est inter Deum et populum*».

(15) *In Hebr.* C. V, l. 1: «*Debet esse medius inter hominem et Deum*».

(16) *In Hebr.* C. VII, l. 4: «*Sacerdos est medius inter Deum et populum*».

(17) *In Hebr.* C. VIII, l. 2: «*Omnium enim Sacerdos mediator est*».

(18) *In Hebr.* C. IX, l. 3: «*Pontifex enim mediator est inter Deum et populum*».

tore » (19). « Quegli è mediatore — aggiunge in un altro passo — colui il quale realizza la pace tra noi e Dio » (20). E un po' più innanzi: « l'ufficio del mediatore è riconciliare i discordi » (21). « Il sacerdote deve condurre a concordia Dio e il popolo » (22); « E' l'ufficio del mediatore il conciliare gli estremi » (23).

Commento alla Lettera agli Ebrei.

Questo fine, poi, il sacerdote lo persegue attraverso la preghiera e il sacrificio: « E' infatti ufficio del sacerdote pregare come offrire vittime » (24). Il sacrificio però ha il posto d'onore. « E' ufficio del pontefice innalzare orazioni verso Dio » (25), però « la preghiera, anche se convenga ai sacerdoti, non è pertanto propria al loro ufficio » (26). Ciò che appartiene all'ufficio sacerdotale in modo imprescindibile è il sacrificio, l'atto sacrificale comunitario: « Ogni sacerdote è infatti ordinato ad offrire sacrifici » (27); « L'atto proprio del pontefice è offrire doni... e sacrifici per i peccati, cioè quelle cose che gli sono offerte per la soddisfazione dei peccati » (28). In poche parole, « l'ufficio del sacerdote consiste principalmente nell'offrire il sacrificio » (29).

Cristo in quanto sacerdote deve quindi, attraverso l'offerta del sacrificio, realizzare una ufficiale e sacra mediazione ascendente e discendente, mediazione nell'ordine dell'azione, però, che deve necessariamente supporre — *agitur sequitur esse* — un principio mediativo, una natura cioè capace di agire « *radicaliter* » in tal

(19) III, q. 26, a. 1, c.: « Mediatoris officium proprie est coniungere eos inter quos est mediator ».

(20) III Sent., d. 19, a. 5, q. 1a 3, ob. 1: « Ille enim est mediator qui inter nos et Deum pacem facit ».

(21) III Sent., d. 19, a. 5, q. 1a 3, sed contra: « Officium mediatoris est reconciliare discordes ».

(22) In Hebr., c. VII, l. 4: « Sacerdos debet Deum et populum ad concordiam reducere ».

(23) In Hebr., c. VIII, l. 2: « Mediatoris enim est extrema reconciliare ».

(24) III Sent., d. XVII, a. 3, q. 1a 2, ob. 1: « Officium enim sacerdotis est eodem modo orare et hostias offerre ».

(25) III Sent., d. XVII, a. 3, q. 1a 1, sed contra: « Officium pontificis est preces ad Deum fundere ».

(26) III, q. 22, a. 4, ad 1: « Oratio, etsi conveniat sacerdotibus, non tamen est eorum officio propria ».

(27) In Hebr., c. III, l. 1: « Omnis enim sacerdos ordinatur ad sacrificia offerenda ».

(28) In Hebr., c. V, l. 1: « Actus Pontificis est ut offerat dona... et sacrificia pro peccatis, idest quae sibi offeruntur pro satisfactione peccatorum ».

(29) III, q. 22, a. 4, sed contra: « In sacrificio offerendo potissime sacerdotis consistit officium ». S. Tommaso, per provare teologicamente che Cristo fu veramente sacerdote, si serve appunto di questa nozione di sacerdote-mediatore. Non vi aggiunge che la costatazione della reale opera di mediazione compiuta dal Cristo, opera realizzata principalmente attraverso l'offerta del sacrificio di sé al Padre.

senso. Quale sarà questa *natura*? In altre parole, mettendo da parte il particolare problema riguardante il formale costitutivo del sacerdozio di Cristo, è questi sacerdote in quanto uomo o in quanto Dio?

L'Angelico ha in proposito due testi del più grande interesse. « Nel medio — scrive egli nel *Commento alle Sentenze* — si devono considerare due cose, la ragione cioè per la quale è chiamato medio e l'atto di mediazione. Qualcosa infatti è detta medio in quanto è tra gli estremi. L'atto poi di mediazione è il congiungere gli estremi. Qualcuno è detto infatti mediatore per il fatto che egli esercita l'atto di mediazione congiungendo coloro che sono divisi. Egli inoltre non può esercitare l'atto di mediazione se non si trovi in lui in qualche modo la natura di medio, in modo cioè che sia tra gli estremi. Essere poi tra gli estremi è possibile secondo due modi: in quanto cioè il medio partecipa di ambo gli estremi; e tenendo conto dell'ordine, in quanto è inferiore al primo e superiore al secondo, cosa questa che si richiede per l'essenza del medio propriamente detto, poichè è detto medio in relazione al primo e all'ultimo, il che esprime un ordine » (30).

Nella *Somma* abbiamo un testo simile, sebbene sia privo della distinzione esplicita della posizione media, in media secondo la partecipazione degli estremi e secondo la gerarchia di dipendenza tra essi (31): « Nel mediatore possiamo considerare due cose: in primo luogo, la ragione di medio; in secondo, l'ufficio di congiungere. E' proprio della ragione di medio che disti da ambo gli estremi: il mediatore poi congiunge per il fatto che fa giungere quelle cose che sono di uno all'altro » (32).

(30) *In III Sent.*, d. XIX, a. 5, sol. 2: « In medio est duo considerare, scilicet rationem quare dicatur medium et actum medii. Dicitur autem aliquid medium ex hoc quod est inter extrema. Actus autem medii est extrema conjungere. Mediator igitur dicitur aliquis ex hoc quod actum medii exercet in coniungendo disjunctos.

« Non potest autem actum medii exercere nisi aliquo modo natura medii in ipso inveniatur, ut scilicet sit inter extrema. Esse autem inter extrema convenit quantum ad duo: scilicet — quantum ad hoc quod medium participat utrumque extremorum; — et secundum ordinem, inquantum est sub primo et supra ultimum; et hoc exigitur ad rationem medii proprie dicti, quia medium dicitur secundum respectum ad primum et ultimum, quae ordinem dicunt ».

(31) Questa distinzione, però, è supposta, come si può rilevare dal contesto e dalla conclusione stessa dell'articolo (Cfr. III, q. 26, a. 2, ad. 1).

(32) III, q. 26, a. 2, c.: « In Mediatore duo possumus considerare: primo quidem, rationem medii; secundo, officium coniungendi. Est autem de ratione medii quod distet ab utroque extremorum: coniungit autem mediator per hoc quod ea quae unius sunt, defert ad alterum ».

Questo testo, sebbene sia meno esplicito di quello delle *Sentenze* riguardo alla distinzione della posizione media, ritiene però due pregi: parla immediatamente della mediazione tra « persone », determina, infine, il modo di attuazione della mediazione attiva « ea quae sunt unius, defert ad alterum ».

Dai suddetti testi possiamo ricavare le seguenti conclusioni:

a) Nel mediatore bisogna distinguere l'elemento statico e quello dinamico.

b) Il secondo di questi suppone il primo.

c) L'elemento statico può essere considerato secondo la partecipazione in sè di ambo gli estremi o secondo la gerarchica posizione media tra essi, per cui è superiore a uno e inferiore all'altro, restando nel mezzo.

d) Per ottenere un mediatore in ordine statico è necessario soltanto il secondo di questi aspetti, cioè la partecipazione degli estremi, secondo un ordine, una gerarchia.

Da notare inoltre che il sacerdote deve adorare, ringraziare, supplicare Dio in nome della comunità, ottenere da Lui il perdono e la benevolenza (33), atti questi che non possono non supporre in colui che li deve realizzare una certa inferiorità di natura nei riguardi di Dio medesimo. Questi, in quanto tale, se per la sua infinita misericordia può perdonare le sue creature, colmarle anche delle sue grazie e dei suoi benefici, non può però, in forza della sua natura, espiare per i peccati dell'umanità (34), costituirsi no-

(33) In conseguenza di ciò anche l'uomo « purus », nello stato d'innocenza, non avrebbe potuto cingersi del Sacerdozio, senza ricevere da Dio, direttamente o indirettamente, un'autorità che, pur facendolo rimanere al di sotto di lui, lo avesse costituito invece al di sopra dei suoi fratelli. L'uomo considerato in se stesso è impotente con le sole sue forze ad accreditarsi presso Dio in favore dei suoi prossimi e di se stesso.

Posto inoltre il divino decreto secondo il quale si richiede per il peccato una soddisfazione di stretto valore di giustizia, l'uomo « purus », noi, non possiamo essere costituiti mediatori, sacerdoti, se non a patto di partecipare allo stesso Sacerdozio di Cristo.

L'Incarnazione non si richiedeva al compimento della reintegrazione del genere umano per una necessità chiamata dai teologi « simpliciter », ma solo « secundum quid ».

S. Anselmo nel suo « *Cur Deus homo* » (l. I, c. 4), seguito in tempi più recenti dal Tournely, ritiene il contrario; ma l'universalità dei Padri, dei Dottori e dei Teologi non sono affatto del suo parere. « Deus enim, osserva l'Angelico, per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare » (III, q. 1, a. 2, c.). In modo particolare avrebbe potuto o condonare oppure accettare una qualche soddisfazione che, in base ad un suo decreto, avrebbe potuto meritare anche « de condigno » la Redenzione, non però « de condignitate iustitiae » ma solo « de condignitate tantum ». Quest'ultima condignità importa un valore non uguale, ma proporzionato al premio, secondo una promessa divina, che sola, può fare sorgere un vero diritto al premio soprannaturale.

Supposta però la volontà divina esigente per la Redenzione dell'umanità una soddisfazione perfetta, ad aequalitatem, l'Incarnazione si rende necessaria; l'homo purus, anche arricchito di tutti i doni possibili, sarebbe stato sempre incapace di sborsare un simile prezzo.

(34) III, q. 26, a. 2, ad. 3: « Licet auctoritative peccatum auferre conveniat Christo secundum quod est Deus, tamen satisfacere pro peccato humani generis convenit ei secundum quod homo ».

stro mediatore (35), pregare, adorare, lodare se stesso, supponendo questi concetti una reale e ben determinata subordinazione tra il soggetto e il termine del culto (36).

Sarà quindi la natura umana del Cristo il principio di quelle azioni che dovranno congiungere le opposte rive dell'essere. Sarà in quanto uomo che Cristo diverrà nostro mediatore, nostro sacerdote, capace di rendere al Padre in nome nostro un tributo di culto adeguato alla sua maestà, di riallacciare i nodi di amicizia tra la divinità e le sue creature. In altri termini, la natura dinamicamente mediatrice non poteva non essere in Cristo che la sua umanità arricchita di una grazia e di una dignificazione veramente uniche, tali da conferirgli una posizione gerarchicamente media tra Dio e l'umanità da redimere.

S. Tommaso lo afferma più volte. Secondo il S. Dottore la natura umana fu in Cristo una condizione necessaria al suo sacrificio (37), la ragione per cui egli potè assumere un ufficio ministeriale (38). « Cristo è anche mediatore di Dio e degli uomini secondo la natura umana, in quanto ha con gli uomini la passibilità, con Dio invece la giustizia, che è in lui per la grazia » (39). Nel *Commento alle Sentenze*, dopo aver puntualizzato la triplice considerazione riscontrabile nel concetto di medio, soggiunge: « A Cristo poi queste tre considerazioni convengono secondo la natura umana. Egli stesso infatti congiunse gli uomini a Dio, soddisfacendo per gli uomini secondo la natura umana. Egli medesimo anche in quanto uomo partecipa qualche cosa da ambo gli estremi: da Dio la beatitudine, dagli uomini l'infermità. Egli stesso anche in quanto uomo, fu sopra gli uomini per la pienezza delle grazie e per l'unione, e al di sotto di Dio per la natura creata assunta. Perciò, propriamente parlando, egli è mediatore in ragione della natura umana » (40).

(35) *In III Sent.*, d. XIX, a. 5, Sol. 2: « Quantum ad divinam naturam nullo modo competit sibi ratio mediatoris, quia secundum naturam divinam, neque est inter extrema participative, neque secundum ordinem, neque iterum conjungit ut causa proxima, sed ut causa prima, ut dictum est ». Cfr. *In Gal.*, c. III, l. 7, in fine; III, q. 26, a. 2, c. et ad 2.

(36) Cfr. J. Grimal, *Jésus Christ étudié et médité*, Paris, 1910, t. I, p. 454; E. Hugon O. P., *Le Mystère de la Rédemption*, pp. 161-166.

(37) *In Hebr.*, c. V, l. I: « Conditio eius est quod fuit unus ex hominibus; quia ut dictum est, Pontifex ex hominibus assumitur ».

(38) *In Hebr.*, c. VIII, l. II: « Dicitur sacerdotium Christi ministerium, quia non competit nisi inquantum homo fuit minister ».

(39) *De Veritate*, q. 29, a. 5, ad 5: « Christus est mediator Dei et hominum etiam secundum humanam naturam, in quantum cum hominibus habet passibilitatem, cum Deo vero iustitiam, quae est in eo per gratiam ».

(40) *In III Sent.*, d. XIX, a. 5, sol. II: « Christo autem secundum humanam naturam haec tria conveniunt. Ipse enim secundum humanam naturam pro hominibus

Tale dottrina trova pure una fedele eco nella *Somma*: « Cristo in quanto uomo — è scritto — dista sia da Dio per la natura, sia dagli uomini per la dignità, la grazia e la gloria. Anche in quanto è uomo, gli compete di congiungere gli uomini a Dio, offrendo agli uomini precetti e doni, e soddisfacendo ed interpellando presso Dio in favore degli uomini. Perciò in modo verissimo si dice mediatore in quanto è uomo » (41). Si noti che l'umanità di Cristo non è da considerarsi come un estremo da congiungere, non avendo bisogno di riconciliazione (42), ma il termine medio per la mediazione, poichè la ricchezza e lo splendore della sua grazia le conferiscono una dignità e una superiorità uniche su tutte le creature, pur facendogli conservare una reale ed infinita inferiorità nei confronti di Dio.

Possiamo dire, in breve, di trovarci di fronte ad un corollario precontenuto nei seguenti versetti: « Eguale al Padre secondo la divinità, inferiore al Padre secondo l'umanità » (43), « Primo-genito di ogni creatura » (44). Solo l'ineffabile mistero dell'Incarnazione avrebbe potuto far sorgere in Cristo, in forza della sua umanità, arricchita dalla grazia e terminante nella persona del Verbo, quella posizione media che lo avrebbe costituito mediatore e sacerdote dell'umanità.

Sacerdote quindi in quanto uomo.

Rappresentante dell'umanità.

Al precedente dobbiamo aggiungere un altro argomento non del tutto marginale. Sappiamo che il sacerdote, nell'esercizio delle sue funzioni, è un rappresentante ufficiale del popolo: agisce in suo nome, sacrifica, impetra, adora Dio per la comunità. Niente

satisfaciens, homines Deo coniunxit. Ipse etiam ab utroque extremorum aliquid participat, inquantum homo: a Deo quidem beatitudinem, ab hominibus autem infirmitatem. Ipse etiam inquantum homo, supra homines fuit per plenitudinem gratiarum et unionem, et infra Deum propter naturam creatam assumptam.

« Et ideo, proprie loquendo ratione humanae naturae est mediator » - Cfr. *In III Sent.*, d. XIX, a. 5, sol. III, ad 2.

(41) *III*, q. 26, a. 2, c.: « Secundum quod est homo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gloriae. Inquantum etiam est homo, competit ei coniungere homines Deo, praecepta et dona hominibus exhibendo, et pro hominibus ad Deum satisfaciendo et interpellando. Et ideo verissime dicitur mediator secundum quod homo » - Cfr. *In I Tim.*, c. 2, l. 1, in fine.

(42) *In III Sent.*, d. XIX, a. 5, sol. II, ad. 1: « Humana natura prout est in Christo, non est extremum, quia ipsa non eget reconciliatione, cum in ipsa peccatum non sit ».

(43) *Denz.* 40: « Aequalis Patri secundum divinitatem: minor Patre secundum humanitatem ».

(44) *Col.* I, 15: « Primogenitus omnis creaturae ».

quindi di più conveniente che egli appartenga alla medesima natura dei suoi rappresentati. Cristo sacerdote, offrendo l'olocausto di se stesso al Padre in nome di tutti gli uomini, non avrebbe dovuto farlo in quanto partecipava della medesima natura dei suoi patrocinati?

E' vero che Cristo è capo e sacerdote anche degli Angeli pur convenendo con essi soltanto nella natura generica e non in quella specifica (45). Bisogna però convenire che, sebbene quest'ultima conformità sia sufficiente per giustificare tali titoli nei confronti degli Angeli, era invece sommamente conveniente che Cristo, in base allo stesso motivo dell'Incarnazione, per essere capo e sacerdote di una umanità da redimersi, si avvicinasse in modo più sensibile alla nostra condizione. L'opinione dell'Angelico riguardo il motivo dell'Incarnazione ci fa gran luce in questo punto. « L'umanità di Cristo — leggiamo nel *De Veritate* — è ordinata all'influenza che opera verso gli uomini, come al fine voluto; mentre l'influsso verso gli angeli non si ha come fine dell'Incarnazione, ma come conseguente all'Incarnazione » (46) medesima.

Rappresentando non soltanto delle nature esclusivamente spirituali ed intuitive, ma anche — ed in modo precipuo — delle nature umane, era sommamente conveniente che Cristo assumesse la nostra natura, per venire incontro alla nostra maniera di conoscere e di agire, ai nostri più intimi sentimenti, e, essendo insieme sacerdote e vittima, potesse col suo sacrificio convenientemente soddisfare ai doveri religiosi di tutto il nostro essere. Assumendo la nostra natura, il Verbo si avvicinò a noi, diventò anzi uno dei nostri, acquistò l'elemento base e condizionale per poterci tutti rappresentare presso Dio. Le sue azioni ebbero, è vero, un valore infinito, per riguardo al soggetto personale che è divino, ma furono azioni veramente meritoria, espiatorie e latreutiche in quanto ebbero come principio la natura umana elevata dalla grazia. Solo venendo a far parte della famiglia umana egli potè diventare ambasciatore e pontefice dell'umanità intera.

Come in forza della solidarietà che ci unisce al nostro progenitore, quale capo dell'umanità, il suo peccato diventa anche il

(45) III, q. 8, a. 4, ad. 1: « Influentia Christi super omnes homines principaliter quidem est quantum ad animas: secundum quas homines conveniunt cum angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et huius conformitatis ratione Christus potest dici caput angelorum, licet deficiat conformitas quantum ad corpora ».

(46) *De Ver.*, q. 29, a. 4, ad 5: « Humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut ad finem intentum: influxus autem in angelos non est ut finis Incarnationis, sed in Incarnationem consequens ».

nostro, così, in nome della stessa solidarietà, la giustizia del nuovo Adamo sarà anche la nostra giustizia. « Il santificatore e i santificati — afferma S. Paolo — sono tutti (figli) di un medesimo (Padre) per la qual ragione non ha rossore di chiamarli fratelli, dicendo: annunzierò il tuo nome ai miei fratelli... Dunque poichè i figli partecipano alla carne e al sangue, egli pure vi partecipò... Poichè non viene in soccorso degli angeli, ma porta soccorso alla stirpe di Abramo. Per conseguenza egli doveva rendersi simile in tutto ai suoi fratelli » (47).

Certo, in ciò che dipende dalla sua libera volontà, Dio non è spinto da nessun motivo cogente. Vi possono essere solo delle ragioni di convenienza o di necessità ipotetica. Avrebbe potuto quindi anche liberare l'umanità dall'enorme peso che la schiacciava altrimenti: mediante un'altra economia salvifica. Avendo però stabilito di redimerla attraverso un atto sacerdotale, non poteva non partecipare della nostra natura, e diventare così nostro fratello (48). L'umanità di Cristo ha quindi una importanza di prim'ordine nell'ambito dell'ufficio di sacerdotale rappresentanza di questi.

Sacerdote tra peccatori.

Sappiamo che, per la concessione di sacerdozi puramente umani, leggi umane o divine hanno richiesto sempre, e lo esigono anche ora, delle particolari qualità nei candidati, diverse, secondo i diversi sacerdozi (49). Unici punti in comune sono generalmente la richiesta di perfezione fisiologica e quella di un decoroso comportamento morale.

Abbiamo visto che Cristo è sacerdote in quanto uomo. Ci domandiamo ora: dovrà anche questo sacerdozio, così del tutto sin-

(47) *Hebr. II, 11-17*: « Qui enim sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes. Propter quam causam non confunditur fratres eos vocare, dicens: Nuntiabo nomen tuum fratribus meis ».

« Quia ergo pueri communicaverunt cerni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem ».

« Nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit. Unde debuit per omnia fratribus similari ».

(48) S. Tommaso così spiega la nostra fratellanza col « Primogenito » di ogni creatura: « Habet igitur Christus nos fratres tum quia nobis similitudinem filiationis communicavit, sicut hic dicitur, tum quia similitudinem nostrae naturae assumpsit, secundum illud *Hebr. II*: Debuit per omnia fratribus similari » (*In Rom.*, c. VIII, l. 6).

(49) Così, ad esempio, per il tempio di Atena Cranea ad Eratea, di Atena Alea a Tagea, di Zeus ad Egio, di Artemide in Egina e in Patre, in omaggio alla purità sessuale potevano offrire sacrifici, assistiti da aiutanti, soltanto fanciulli impuberi o bimbe. In genere invece è stata sempre richiesta l'età adulta.

golare e causa di ogni vero sacerdozio e di ogni efficacia culturale, richiedere dall'umanità del Cristo, considerata nelle sue componenti naturali, delle caratteristiche particolari? Con l'Angelico non possiamo non rispondere che affermativamente, almeno nell'attuale piano salvifico della Provvidenza.

L'impeccabilità (50), è ovvio, e la stessa esenzione dal fomite del peccato (51) trovano la loro ragion d'essere indipendentemente dalla funzione sacerdotale, allo stesso modo dell'esenzione da tutti quei difetti che avrebbero potuto sminuire la nobiltà dell'umanità del Salvatore (52). Se vogliamo però trovare la ragione che veramente giustifica la passibilità di questa umanità, dobbiamo orientarci verso il suo sacerdozio. E' questo il motivo per cui, come nota l'Angelico, «nessuna di quelle cose che Dio immise nella nostra natura mancò alla natura umana assunta dal Verbo di Dio» (53). Il suo sacerdozio richiedeva una umanità passibile, principalmente per due scopi: realizzare un culto meritorio e insieme soddisfattorio, e rendere più eccellente lo stesso suo sacerdozio mediante una reale compassione verso la debolezza umana (54).

Anzitutto ed essenzialmente, per realizzare un culto che fosse stato anche soddisfattorio. Se, infatti, per il semplice meritare si richiedeva dall'umanità (*ut sic*) di Cristo lo stato di viatore (55), per meritare *ad modum satisfactionis* occorreva qualcosa di più. «Conveniva infatti — è scritto nella *Lettera agli Ebrei* — che colui, per il quale e dal quale (sono) tutte le cose, il quale aveva condotti molti figliuoli alla gloria, perfezionasse per via dei patimenti il condottiero della loro salute» (56). Soddisfare per il peccato altrui significa anche sostituirsi a questi nell'assumersi la

(50) Cfr. III, q. 15, a. 1; q. 4, a. 6, ad. 2; q. 27, a. 3, ad. 1; q. 31, a. 7; III Sent., d. 12, q. 2, a. 1; d. 13, q. 1, a. 1, ad. 5; a. 2, q. 1a 1.

(51) Cfr. III, q. 15, a. 2; *Compend. Theol.* cap. 224.

(52) Cfr. III, q. 11, a. 4; q. 15, a. 3; III Sent., d. 15, q. 1, a. 2; *De Ver.* q. 20, a. 4, ad 11, 12; *Compend. Theol.* cap. 226.

(53) III, q. 9, a. 4, c: «Nihil eorum quae Deus in nostra natura plantavit defuit humanae naturae assumptae a Dei Verbo».

(54) S. Tommaso (III, q. 14, a. 1, c.) nota pure il fine di meglio dimostrare il realismo della sua umanità, e quello di mettere innanzi ai nostri occhi un esempio mirabile di pazienza.

Si noti ancora che Cristo assunse quei difetti compatibili con la sua dignità e conveniente per realizzare il suo ufficio sacerdotale, per un atto della sua libera volontà: «non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens: sed ex propria voluntate» (III, q. 14, a. 3, c.).

(55) Cfr. III, q. 15, a. 10; q. 19, a. 3, ad. 1; III Sent., d. 15, q. 2, a. 1, q. 1a 3, ad 3; d. 18, a. 2, c.; *De Ver.*, q. 10, a. 11, ad 3; q. 26, a. 10, ad 14; q. 29, a. 6, c.; *Compend. Theol.* cap. 231.

(56) *Hebr.* II, 10: «Decebat enim eum; propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummare».

debita pena. Perciò Cristo, volendo soddisfare per i nostri peccati presso il Padre, doveva assumere una umanità passibile (57) con la quale esercitarsi in atti penali, sia in ragione del corpo (58) che dell'anima (59). « Per il fatto che (l'umana natura di Cristo) era passibile e mortale, era atta all'immolazione » (60).

Ma non basta. La passibilità era richiesta anche per perfezionarne il sacerdozio. Ogni sacerdote — osserva S. Paolo — deve poter « compatire gli ignoranti e gli erranti: poichè è anch'egli circondato d'infermità » (61). Con Cristo difatti « non abbiamo un pontefice che non possa compatire le nostre infermità: ma similmente tentato in tutto, tolto il peccato (in modo che possiamo e dobbiamo andare) ... con fiducia al trono di grazia: per ottenere misericordia, e trovare grazia per opportuno soccorso » (62). San Tommaso, commentando questo passo, osserva come il poter compatire alle nostre infermità significhi « la prontezza e l'attitudine di Cristo a soccorrere, e questo perchè egli conosce per esperienza la nostra miseria, che, in quanto Dio, conobbe fin dall'eternità per semplice notizia » (63).

(57) Cfr. III, q. 14, a. 1, c.; *III Sent.*, d. 15, q. 1, a. 1; *Cont. Gent.* IV, 53, 55. Leggiamo poi in una fonte più autorevole (Denz. 143): « Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita *passibili*: ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem 'mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus' (*I Tim.* II, 5) et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero ».

(58) Cfr. III, q. 14, a. 4; *III Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2; d. 22, q. 2, a. 1.

(59) Cfr. III, q. 15, aa. 4-9.

(60) III, q. 48, a. 3, ad 1: « Ex eo quod erat passibilis et mortalis, apta erat immolationi ».

(61) *Hebr.* V, 2: « Qui condolare possit iis, qui ignorant, et errant: quoniam et ipse circumdatus est infirmitate ».

Ci piace qui riportare, per la loro espressiva bellezza umano-divina, le parole che a questo riguardo udiva la Madre Luisa Margherita Claret De La Touche in una sua comunicazione col divino: « Le prêtre est un être tellement investi per le Christe qu'il devient presque un Dieu, mais c'est un homme aussi et il faut qu'il le soit. Il faut qu'il sente les faiblesses, les lutttes, les douleurs, les tentations, les craintes, les révoltes de l'homme; il faut qu'il soit misérable pour être miséricordieux; et il faut aussi qu'il soit fort, qu'il soit pur, qu'il soit saint pour être sanctifiant » (*Au Service de Jésus Prêtre*, II, *Les vœux de Dieu*, Marietti, Torino, 1929, p. 46).

(62) *Hebr.* IV, 15, 16: « Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris: tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae: ut misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno ». Circa le tentazioni di Gesù Cfr. S. Th. in *Mt.* c. IV, n. 1.

(63) In *Hebr.* c. IV, l. 3: « Sciendum est autem, quod ly posse aliquando importat non nudam potentiam, sed promptitudinem et aptitudinem Christi ad subveniendum, et hoc quia scit per experientiam miseriam nostram, quam, ut Deus, ab aeterno scivit per simplicem notitiam ». Cfr. In *Hebr.* c. V, l. 2; III, q. 9, a. 4; q. 12, a. 2.

Già S. Agostino, nel *Commento ai Salmi* (R. J. 1462), scriveva: « Inter illam Trinitatem et hominum infirmitatem et iniquitatem mediator factus est homo, non iniquus, sed tamen infirmus; ut ex eo quod non iniquus, iungeret te Deo, ex eo quod infirmus, propinquaret tibi ».

Il Salvatore si sottopone alle nostre debolezze ed infermità per essere in condizione di meglio comprendere, sperimentandoli, i nostri bisogni; si sottopone alla tentazione, per meglio compatire le nostre tentazioni ed anche le nostre cadute, « per elargire a noi la fiducia nella sua misericordia » (64). Egli, nostro sommo ed eterno sacerdote, si assoggettò nel modo più reale alla debolezza umana, per esercitare nel modo più eccellente il suo sacerdozio verso di noi, ben sapendo che « coloro i quali non hanno sperimentato l'ubbidienza (come tutti gli altri doveri o debolezze), e non l'impararono in cose difficilissime, credono che obbedire sia assai facile » (65).

Conclusione.

La dottrina dell'Angelico sul nostro argomento, da lui stesso esposta o da noi esplicitata ed enucleata, è delle più chiare e convincenti, nè manca di dare una particolare tonalità alla liturgia fondamentale e alla teologia ascetico-mistica.

Essa, se da una parte spiega con palmare evidenza e completezza i motivi teologici di un punto comune della dottrina cattolica, pone pure d'altro canto in evidente risalto l'illogicità e l'artificiosità delle dottrine eterodosse. Erranti antichi — Gnostici. Ariani, ecc. — e moderni — Sociniani (66), Calvinisti (67), Modernisti (68) — trovano alla luce penetrante e serena del pensiero tomista la più ampia smentita della fede e della ragione e la via più sicura nel cammino verso la Verità.

Napoli - Studio Generale Domenicano.

DOMENICO M. MASTROSERIO O. P.

(64) III, q. 41, a. 1, c.: « Ut nobis fiduciam de sua misericordia largiretur ».

(65) *In Hebr.* c. V, l. II: « Qui non sunt experti oboedientiam, et non didicerunt cum in rebus difficillimis, credunt quod oboedire sit valde facilis ».

(66) I Sociniani affermano che Cristo divenne sacerdote soltanto dopo il suo ingresso nel Cielo.

(67) Calvino insegnava che il Salvatore era sacerdote in quanto Dio, vittima in quanto uomo (Cfr. Bellarmino, *De Christo Mediatore*, l. 5, c. 3).

(68) I Modernisti, togliendo ogni valore al sacrificio di Gesù, gli concedono un Sacerdozio equivalente ad un atto trascendentale, al di fuori della stessa umanità, senza nessuna oggettiva concretezza (Cfr. A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, p. 37).

RUDOLF BULTMANN

NELLA CRITICA CONTEMPORANEA CATTOLICA E PROTESTANTE

Gli scritti di Rudolf Bultmann hanno suscitato fervide discussioni sia presso i teologi cattolici sia presso i protestanti.

L. Malevez, nel suo libro dedicato alla teologia di R. Bultmann (1), esamina il significato e il valore della dottrina bultmanniana alla luce della verità cattolica.

Bultmann, scrive il critico, ci offre una teologia della Rivelazione, che ha il merito di riportare l'attenzione del cristiano sul tema centrale della religione cristiana: la parola di Dio e il suo inserirsi nella storia. Dio ci è venuto incontro e ci parla; c'interpella dal più profondo del nostro essere. Tuttavia questa iniziativa divina non è tutta interiore perchè ha prodotto qualche cosa nella storia. Il fatto cristiano è legato in qualche modo alla rivelazione interiore di Dio. Tutta l'opera di Bultmann è un tentativo di determinare in che consista questo modo particolare. La risposta è questa: Dio ha suscitato nella storia una parola umana e divina, umana per i concetti di cui s'avvale, divina per l'azione che suscita, la parola di Cristo. Il messaggio storico ci permette di interpretare il messaggio interiore e di decifrarne il contenuto. Il Malevez rimprovera a Bultmann di non dare la debita parte alla parola esteriore del Cristo, alla sua persona, di ridurre, fino a sopprimerlo, il messaggio dell'Uomo-Dio a vantaggio di un *keyrgma* che se pure viene da Cristo, finisce per esserne distaccato e acquista un valore autonomo ed indipendente.

In Bultmann è notevole l'esigenza di adeguare il messaggio evangelico allo spirito della nostra epoca. E questo è tanto più notevole in quanto Bultmann, come altri storici delle origini cristiane, avrebbe potuto chiudersi in un biblicismo archeologico ed erudito. Anche il principio dell'interpretazione esistenziale del messaggio è valutato dal Malevez all'attivo della teologia bult-

(1) L. Malevez, *Le message chrétien et le mythe. La Théologie de Rudolf Bultmann* (Bruxelles, 1954).

manniana. Vero è che in quanto Bultmann concepisce questo principio come l'espressione positiva del principio negativo della demitizzazione, suscita la critica del teologo cattolico. Infatti così inteso il principio della demitizzazione esistenziale bandisce dalla storia ogni intervento divino e scuote il Cristianesimo nelle sue fondamenta. E per di più Bultmann dà un significato esclusivo a questo principio. Nel kerygma devono essere conservati solo gli elementi utili all'intelligenza di noi stessi, del nostro esistere *hic et nunc*. E' bandita ogni dottrina oggettiva su Dio e sul nostro destino futuro ed eterno, perchè questa dottrina sarebbe mitologia.

Ma preso in sè, il principio di interpretazione esistenziale è separabile dalle conseguenze radicali a cui lo porta il Bultmann?

Il Malevez propone questa formulazione: perchè il messaggio possa essere accettato, è necessario che esso abbia una corrispondenza nella struttura dell'uomo. Questa corrispondenza è rivelata dalla analisi esistenziale che non è necessariamente heideggeriana. Il teologo e il predicatore devono mostrare come nel più profondo del *Dasein* sia iscritta l'aspirazione al possesso di Dio nel Cristo. Tutto il Nuovo Testamento manifesta la tendenza a collegare il divino nell'umano, nell'ambito dell'esistenza concreta. Paolo non parla mai della morte e della resurrezione di Cristo senza enunciare nello stesso tempo il loro influsso sul destino dell'uomo e della Chiesa, senza porre il problema dell'esistenza dell'uomo a cui s'indirizza.

L'esigenza della demitizzazione e della interpretazione esistenziale è stata esagerata da Bultmann. Bultmann, è vero, afferma che nel messaggio ed attraverso il messaggio è il Dio vivente che ci viene incontro, c'interpella ed impegna il dialogo: è la sua parola che ci è data sotto il velame. Ma rimane il fatto che il mistero dell'Uomo-Dio è vanificato. Il Cristo storico non c'interessa e la sua resurrezione, se mai è avvenuta, non ha alcuna importanza nella struttura della soteriologia. Una tale negazione equivale alla rovina stessa del Cristianesimo.

E ancora, secondo Bultmann, il Cristianesimo tradizionale deve essere ascritto ai prodotti del pensiero mitico, prodotti incompatibili con il pensiero scientifico contemporaneo. Infatti, secondo R. Bultmann, i miti religiosi sono prodotto di una funzione fabulatrice; ora il fatto cristiano, come è presentato dalle Chiese, è evidentemente mitologico; dunque esso è inconciliabile col pensiero moderno razionale.

In questo sillogismo il Malevez contesta la validità dell'interpretazione del concetto di mito. Il mito, osserva il teologo cattolico, è una necessità ineluttabile del pensiero religioso autentico, è l'espressione che deve darsi il senso umano del mistero per tradurre il suo contenuto.

Nè è vero che le scienze positive moderne escludono la possibilità di un intervento soprannaturale nella storia. Il Malevez distingue due tipi di interventi soprannaturali: secondo un primo tipo si afferma che Dio suscita un termine reale nel nostro mondo senza che tuttavia la trascendenza di questo termine si iscriva sensibilmente nell'ordine dei fenomeni. Ora contro un intervento di cosiffatta natura, l'uomo non può sollevare nessuna obiezione perchè esso non si pone tra gli oggetti delle ricerche scientifiche.

Il secondo tipo di intervento divino è quello che imprime un contrassegno nel mondo immanente e vi suscita delle realtà fenomeniche che nè sempre nè necessariamente rivelano la loro forza soprannaturale, ma chiaramente denunciano qualche volta la forza trascendente da cui rivelano. In altri termini è la questione della legittimità dei miracoli al cospetto della Chiesa.

Il Bultmann contro il miracolo, inteso come eccezione dell'ordine naturale, potrebbe invocare, scrive il Malevez, il postulato scientifico del determinismo. Ma il Bultmann non ha visto che la scienza non è autorizzata a erigere il principio necessario della realtà fisica. Senza dubbio lo scienziato accetta come procedimento di metodo e come ipotesi di ricerca la supposizione di un mondo esteriore retto da leggi rigorose. Ma egli non può accettare questa idea che come una norma euristica, come il mezzo necessario delle sue induzioni e delle sue generalizzazioni. Se egli va al di là di questi limiti, fa della metafisica di non accertata validità.

Inoltre R. Bultmann osserva che è inconcepibile che un fenomeno si sottragga all'ordine della natura, perchè fenomeno per definizione è l'espressione parziale di quest'ordine. Pertanto l'idea di una eccezione fenomenica è contraddittoria. Il Malevez risponde che se l'ordine della natura è integrato da Dio in un ordine che lo sorpassa, il fenomeno eccezionale, cioè il miracolo, cessa di essere contraddittorio perchè servirebbe ad esprimere agli spiriti quell'ordine superiore a cui Iddio li ha assunti. Il miracolo non è quindi un'esibizione arbitraria e gratuita, ma un evento cosmologico che prende il suo significato in relazione alla realtà spirituale.

Nè si può obbiettare, contro l'idea del miracolo, che è impossibile constatare l'eccezionalità del fenomeno. Infatti vi sono eventi sorprendenti che costituiscono eccezioni alle leggi dell'essere. In tali casi l'intervento del creatore, secondo Malevez, è manifesto.

Infine il teologo cattolico contesta la legittimità e la validità della critica mossa dal Bultmann all'ontologia tradizionale e dell'affermata incompatibilità della cristologia classica, fondata su quella ontologia, con la filosofia dell'esistenza, che sarebbe la nuova, autentica ontologia. Infatti l'ontologia heideggeriana non rende inconcepibile la cristologia tradizionale, o almeno ciò non è stato mostrato dal Bultmann. Invero i critici di Heidegger sembrano concordare nel rifiuto dell'interpretazione di Cristo di *Sein und Zeit*. Senza dubbio ciò rispetto a cui « l'angoscia si angoscia » è sì il niente, ma è il niente dell'ente delle forme determinate: « l'indeterminazione di ciò di cui e di ciò per cui ci angosciamo non è una semplice assenza di determinazione, ma l'impossibilità essenziale di ogni determinazione » (2).

In altri termini il niente è l'essere stesso: se esso si manifesta per noi nei fenomeni del niente o di ciò che non ha fondo, è perchè siamo noi che perdiamo ogni appoggio. Così ciò che il *Dasein* dell'angoscia sperimenta sotto la forma del niente, è la realtà ontologica « inesprimibile a parole e che copre tutto con la sua ombra » (3). Heidegger stesso ha scritto: « il pensiero è attento alla voce dell'essere e, di là da esso, alle risonanze che emanano da questa voce e che interpellano l'uomo nella sua essenza, affinché egli apprenda a sperimentare l'essere nel niente » (4). Alcuni interpreti identificano questo essere così sperimentato con Dio, col Dio della Rivelazione (5).

Questa identificazione tuttavia non corrisponde alle intenzioni di Heidegger, perchè l'essere di cui egli parla è attuale sono in ciò che da esso è reso possibile e nell'atto di rendere ciò possibile. Ma è stato anche notato che sebbene Heidegger non si sia pronunciato sul Dio cristiano, tuttavia non escluda del tutto la possibilità di un'inserzione mediante la Rivelazione e nel cuore stesso del *Dasein*.

(2) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt, 4 edit. 1943, pp. 12-13.

(3) B. Welte, *Remarques sur l'ontologie de Heidegger*, in « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques », t. 31, 1947, p. 385.

(4) *Op. cit.*, p. 26.

(5) M. Muller, *La crise de la Metaphysique*, p. 62, nota 1.

L'essere legato agli enti e l'esistente come loro fondamento sarebbe « l'indice di una trascendenza possibile, probabile e certa » (6). In tal modo la filosofia di Heidegger potrebbe costituire la preparazione così alla Rivelazione del vero Dio come alla cristologia tradizionale (7). Pertanto l'obiezione di Bultmann contro la concezione tradizionale dell'Incarnazione verrebbe ad essere privata del suo fondamento medesimo, in quanto non vi sarebbe più alcuna incompatibilità con l'ontologia esistenziale.

Nè maggiore validità avrebbe, secondo Malevez, l'affermata incompatibilità della teologia tradizionale dello Spirito con il pensiero filosofico. Il Bultmann da una parte afferma la realtà dell'evento e dell'atto divino di salvezza, dall'altra afferma che questa realtà esiste soltanto nella fede. Ciò consegue dal fatto che per il Bultmann lo Spirito si riduce a presenza dell'evento nella fede.

Al contrario la teologia tradizionale afferma che lo Spirito non è soggetto alle nostre osservazioni sperimentali, sebbene agisca in noi. Inoltre noi parliamo di azione dello Spirito, di efficacia dello Spirito, ma non per questo l'assimiliamo ad una potenza della natura. Bultmann è costretto ad affermare che l'evento divino si rivela all'intelligenza del credente, perchè, altrimenti, non vi sarebbe alcun evento; ma non può andare ancora più innanzi e non riconoscere che questo evento sollecita la volontà libera del credente: l'atto di Dio completa e perfeziona la conoscenza naturale che noi abbiamo di noi stessi. Ora, secondo il Malevez, qui ritornano sotto altre parole la grazia, i lumi, le ispirazioni, i doni dello Spirito. In quanto Bultmann ammette una presenza ed una manifestazione dell'evento allo spirito del credente, conferisce a questo evento la stessa oggettività che la teologia tradizionale conferisce al Maestro interiore.

Infine il Malevez si chiede se la teologia bultmanniana ha raggiunto veramente il suo scopo: la demitizzazione assoluta.

Alcuni critici invero hanno accusato la teologia di Bultmann di inconsistenza intrinseca.

Così il Prenter nota che « l'idea che l'uomo riceva la sua esistenza solo in virtù di un dono è non meno mitologica dell'idea dell'insufflazione del pneuma nella profondità dell'anima » (8).

(6) M. Muller, *Op. cit.*, p. 65.

(7) Malevez, *Op. cit.*, p. 144.

(8) K. Prenter, *Mythe et Evangile*, in « *Revue de Theologie et de Philosophie* », t. XXXV, 1917, p. 60.

Jaspers osserva che la predicazione dell'evento della salvezza comporta un mito (9). Il Buri ha addirittura superato il Bultmann nella via delle negazioni. Per lui il kerygma è l'ultimo residuo di una mitologia che è mantenuta in vita in modo arbitrario. L'evento divino della salvezza deve essere rigettato e negato non solo nella storia di Cristo ma nel kerygma. Così, secondo il Buri, la teologia cristiana si distingue dalla filosofia solo per l'appello ad una azione salutare effettuata nella storia; in comune con la filosofia ha il compito di aiutare l'uomo a comprendere se stesso.

L'unico privilegio della teologia di fronte alla filosofia è quello di disporre di una ricca tradizione, soprattutto nelle formulazioni della prima epoca cristiana. Essa si avvale dei suggerimenti e delle indicazioni che ci ha dati l'epoca subapostolica e che i filosofi poco familiarizzati con le sorgenti del pensiero cristiano non potrebbero comprendere.

Il Malevez ritiene che il pensiero di Bultmann non pecchi per incoerenze intrinseche, ma aggiunge che la teologia bultmanniana non è meno mitologica della teologia tradizionale dell'incarnazione dello Spirito.

Infatti Bultmann esprime nel suo pensiero quello che è stato definito il carattere essenziale del Protestantesimo, cioè l'ostilità ad ogni condiscendenza divina, ad ogni accomodamento degli imperfetti linguaggi umani, ad ogni abitazione nei tabernacoli fatti da mani umane (10).

Per Bultmann sottomettere l'uomo ad una potenza divina che agisce interiormente, alienarlo da se stesso assoggettandolo ad un misterioso pneuma, significa misconoscere le certezze dell'antropologia contemporanea, secondo cui l'uomo è tanto più perfetto quanto più autonomo. Un altro motivo specificamente protestante affiora nel pensiero di Bultmann: l'uomo peccatore è totalmente separato da Dio, la sua giustificazione rimane estrinseca, perchè tra lui e Dio non è ammessa nessuna comunione mistica. E tuttavia Bultmann deve affermare una certa immanenza, suo malgrado, di Dio nell'uomo decaduto. Ed è questa immanenza che rende possibile l'azione interiore dello Spirito.

Il Malevez rimprovera altresì a Bultmann di aver vanificato le realtà ultime del credente. Bultmann non nega espressamente

(9) K. Jaspers, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, in « Schweiz. Theol. Umschau », 1953, p. 101.

(10) F. Buri, *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie*, in « Kerygma und Mythos », p. 96.

la realtà di un regno aperto agli uomini al di là della morte, ma conserva su questo argomento un silenzio equivoco in cui molti critici hanno visto la negazione di ogni escatologia tradizionale.

Il Malevez non attribuisce al Bultmann la negazione sia pur virtuale dell'al di là. Tuttavia egli afferma che, se nel silenzio del Bultmann bisogna intuire la negazione, la teologia bultmanniana ha tolto ogni interesse al Cristianesimo. Il tentativo del Bultmann, conclude il Malevez, si ispira ad una visione della realtà umana comune a molti nostri contemporanei. L'angustia dell'uomo nel *Dasein* è infinita. L'uomo, abbandonato a se stesso, s'illude sempre di trovare in sé un principio di liberazione interiore; egli accetta coraggiosamente il suo destino e così s'innalzerà al livello dell'esistenza autentica, attingendo la salvezza. Bultmann corregge questa dottrina determinando più severi limiti. La caduta dell'uomo è totale, ma il kerygma annuncia al credente la possibilità di ricevere la salvezza da Dio, se avrà fede nella grazia che libera e che perdona. Tutto il significato dell'evento del Cristo consiste nell'esortazione a confessare la propria impotenza innanzi alla suggestione della carne, la propria incapacità ad assumere il rischio dell'esistenza nell'ambito autentico. Questa confessione del singolo tocca la verità del suo essere ed è liberato per l'azione divina. Tutto il resto è mitologia. Per il Malevez un cosiffatto Cristianesimo non resiste nè alla prova della fede nè a quella dell'incredulità riflettente.

Il credente lamenterà la negazione della persona divina di Cristo Salvatore e non accetterà la fede in una presenza che è soltanto nella fede e per la fede. L'incredulo rimarrà non meno sconcertato. Infatti col suo programma di demitizzazione, Bultmann da una parte soddisfa le esigenze razionalistiche dell'*Aufklärung*, dall'altra chiede l'adesione irrazionale all'idea dell'intervento divino nella storia umana. Bultmann si è fermato a mezza via tra la fede ed il razionalismo, la Teologia della rivelazione e la Teologia liberale, cercando di salvare in uno con la fede cristiana l'ansia e l'inquietudine dell'anima moderna. Ma questa è un'impresa illusoria.

René Marlé formula un giudizio non del tutto negativo sulla teologia di Bultmann (11). Egli osserva che vi è una differenza radicale tra il relativismo generalizzato della filosofia esistenziale e

(11) R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier, 1956.

Bultmann che afferma l'esistenza di un legame essenziale ed una tradizione determinata in cui egli riconosce la Rivelazione stessa di Dio. L'aspetto critico e negativo della teologia di Bultmann appariva al suo autore come la necessaria distruzione degli idoli. Vero è che gli idoli, contro i quali Bultmann lancia i suoi attacchi, sono un po' artificiali. I miti che egli vuole distruggere sembrano creati almeno in parte dallo stesso autore. La filosofia heideggeriana di cui Bultmann s'avvale lo costringe a disconoscere il linguaggio proprio della Rivelazione ed ad introdurre una rottura radicale tra la lettera e il significato ascoso dei testi sacri. L'antropocentrismo di questa filosofia, ancora fortemente impregnata di idealismo kantiano, gli permetteva di trascurare e di ridurre le dimensioni sociali dell'esistenza e tutti quegli elementi che portano l'uomo alla conquista della sua coscienza e della sua libertà.

E d'altra parte, il desiderio di esprimere un Cristianesimo che parli all'uomo e in cui l'essenza del messaggio non sia obliterata dalla molteplicità delle formule è legittimo. Tuttavia il Marlé rimprovera al Bultmann di non aver approfondito la ricerca metafisica e di aver posto dei limiti ingiustificabili allo sforzo speculativo che è stato ingiustamente disprezzato. La cristologia e la teologia di Bultmann sono piene di incertezze e di contraddizioni proprio per questa causa. Così ad esempio quando Bultmann afferma che Gesù è la Parola di Dio, non chiarisce che cosa debba intendersi per Parola di Dio. Ma da tutta la teologia del Bultmann bisogna dedurre che Parola di Dio è essenzialmente atto, evento di salvezza. Dire che Gesù è la Parola di Dio significa dire che egli rappresenta l'intervento escatologico di Dio, con cui Dio trasforma radicalmente la mia situazione. E poichè quell'atto, quell'evento non può toccarmi che nello *hic et nunc* della mia esistenza, si può dire che Gesù s'identifica con il kerygma, con l'atto di predicazione della Chiesa che m'annunzia la salvezza. Il Marlé rimprovera inoltre al Bultmann di aver troppo liberamente rimaneggiato i testi del Nuovo Testamento e di non aver rispettato l'oggettività critica nella sua esegesi.

In conclusione il Marlé riconosce nel Bultmann e negli eventi legati al suo nome il destino stesso del Protestantismo. Bultmann afferma che la demitizzazione radicale è il parallelo della dottrina paoliana e luterana della giustificazione per la fede senza le opere della Legge. « Essa è la realizzazione conseguente nel dominio della conoscenza. L'uomo che vuol credere a Dio come al suo Dio deve

sapere che egli non ha niente su cui possa fondare la sua fede, che egli deve per così dire vedersi sospeso in aria, e non può rivendicare nessuna giustificazione della verità della parola che si rivolge a lui » (12). Il Marlé osserva che qui l'interpretazione di Paolo è tendenziosa e che in genere tutta la teologia bultmanniana sia inficiata di « ultrapaolinismo », che in sostanza ripete tesi già elaborate da Lutero. Infine il critico cattolico osserva che Bultmann non intesse un dialogo con la tradizione teologica della Chiesa, ma pensa da solitario e avverte con acuta sensibilità la difficoltà tragica di rimanere fedele al Cristo pur accogliendo le istanze di una filosofia che non può portare se non all'incredulità.

La discussione delle tesi bultmanniane all'interno della teologia cattolica è contenuta nel V volume della serie *Kerygma und Mythos* (13).

Il volume raccoglie nove articoli, scritti rispettivamente da A. Kolping, H. Fries, J. Hamer, J. de Fraine, A. Fechter, R. Schnackenburg, K. Adam, R. Marlé. Ciascuno di questi autori non solo formula nuove critiche sulle diverse tesi bultmanniane, ma mette in rilievo il legame che unisce Bultmann al Protestantismo.

Il Fechter scrive che la crisi bultmanniana non è che la manifestazione di una malattia che si rivelò già nel giovane Lutero e nella sua volontà di gettare al diavolo la filosofia della Chiesa e di fare dell'esegesi guidato dai suoi *a priori*.

Adam sottolinea il legame del pensiero bultmanniano con il rifiuto dell'*analogia entis*, nella quale K. Barth aveva visto una invenzione dell'Anticristo e che basta a rovinare le concezioni fondamentali del Protestantismo su Dio e la realtà soprannaturale. A proposito del problema della Resurrezione, egli scrive che il Bultmann non tiene in debito conto le testimonianze del Nuovo Testamento sul Cristo risuscitato. La teologia della Resurrezione è inquadrata dall'Adam in un insieme di riflessioni generali sulla idea stessa della credibilità della fede.

Il Kopping osserva che la discussione su Bultmann dal punto di vista di una storia della teologia è una nuova tesi del principio luterano « *sola fide* ».

Hamer sottolinea che l'atteggiamento di Bultmann dinanzi alla Rivelazione è determinato rigorosamente dal rifiuto di una vera

(12) *Kerygma und Mythos* Bd. II (pubblicato a cura di H. W. Bartsch), Hamburg, Volksdorf, Hebert Reich, Evangelischer Verlag, 1955.

(13) *Kerygma und Mythos, op. cit.*, Bd. V.

autorità ecclesiastica senza la quale l'autorità stessa della Parola di Dio vacilla (14).

Il Fries scrive che la teologia del Bultmann è puramente attualistica ed è condannata a posizioni di irrazionalismo radicale (15). Il Fries si è ancora interessato del Bultmann in un altro suo libro (16). Egli scrive che l'ispirazione comune di Bultmann e di Barth è nella reazione contro la teologia liberale della concezione attualistica della Rivelazione intesa come evento, nel cristocentrismo radicale, nell'interesse vivo per la fede come solo mezzo di accesso a Dio. Il pensiero di Bultmann si è svolto con estrema continuità fin dalle prime tesi. Il suo attualismo si esprime in una cristologia puramente funzionale in cui la persona del Cristo non gioca più alcun ruolo. La Rivelazione è identificata con l'atto stesso del kerygma e con l'evento esistenziale dell'atto di fede. La principale critica che il Fries rivolge a Bultmann in nome della teologia cattolica è contro quell'atteggiamento definito dal Barth pre-copernicano, consistente nel voler misurare la Parola di Dio sulla pre-intelligenza che l'uomo può averne. Questo atteggiamento porta Bultmann a capovolgere l'ordine della realtà quale è presentata dal Nuovo Testamento e a trasformare la teologia in antropologia. L'esegesi del Bultmann trascura il principio fondamentale della analogia fidei e l'Antico Testamento. In definitiva il suo disprezzo per il mito tradisce un rifiuto di ciò che costituisce il mistero centrale di tutta la fede cristiana, l'Incarnazione.

H. Schlier discute e critica la teologia dell'esistenza e l'escatologia sviluppata dal Bultmann nella sua raccolta di articoli e conferenze pubblicate col titolo *Die Zeit der Kirche, Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg 1956. La sua tesi è che non si può accettare il Nuovo Testamento senza accettare nello stesso tempo la Chiesa cattolica.

Non meno varia e vivace la discussione in campo protestante.

Karl Barth (17) mette in guardia la nuova generazione dei teologi dal pericolo di un ritorno all'idolatria dell'atteggiamento critico-scientifico di fronte ai testi sacri. Altrove egli rimprovera al Bultmann di togliere alla fede pasquale il suo contenuto più

(14) *Op. cit.*, p. 20.

(15) *Op. cit.*, p. 53-54.

(16) H. Fries, *Bultmann Barth und die Katholische Theologie*, Stuttgart, Schwabenverlag, 1955.

(17) K. Barth, *R. B. Ein Versuch, ihn zu verstehen*, Zurich 1952.

essenziale. Secondo Bultmann, scrive Barth, l'importanza salvifica della Croce non deve essere ricercata nel tempo. I discepoli che hanno creduto nella Resurrezione erano nel tempo, il Resuscitato non era. « Essi erano soli con la loro fede nata tutta ad un tratto (ciò che può significare: per l'azione di Dio), con la capacità che era stata data loro improvvisamente di penetrare il mistero della Croce. La loro fede non aveva alcun oggetto diverso dalla loro realtà, nessun fondamento sulla quale essa sarebbe stata fondata come fede. Essa si reggeva autonomamente su se stessa. L'azione di Dio è identica a questo fatto che essi credevano. E il fatto che ciò accadde, che essi credettero, tale è il contenuto della predicazione cristiana, il fondamento dell'esistenza della Chiesa e dei sacramenti ». Barth tenta di dimostrare come tutto ciò sia ben lontano dall'affermazione del Nuovo Testamento. L'evento escatologico è Dio stesso che viene dalla maestà del suo Verbo fatto carne innanzi alla incredulità poi sormontata e tramutata in fede. Di guisa che i discepoli non erano soli con la fede, perchè egli era con essi nel tempo. Barth rimprovera a Bultmann di aver fatto estrema violenza al Nuovo Testamento per piegarlo a dire ciò che egli voleva dicesse. Per lui invece il compito della teologia protestante è di risvegliare nella coscienza cristiana il senso dell'evento divino oggettivo, della rivelazione di Dio in Gesù Cristo: rivelazione che misura l'uomo e tutte le sue dimensioni con la verità e gli imperativi assoluti. Reagendo alla teologia immanentistica, Barth non esita a negare al soggetto umano qualunque intervento degittimo nell'appropriarsi dell'atto oggettivo della salvezza. E' Dio che con un miracolo verticale e assoluto suscita in noi tutte le condizioni psicologiche e critiche della visione della fede. Di qui un oggettivismo esclusivo ed una svalutazione dell'umano. La teologia bultmanniana, secondo Barth, avrebbe il torto di rifiutare questo fideismo assoluto e di ammettere un punto di inserimento del soprannaturale nel naturale.

Karl Jaspers (18) ha sollevato altre obiezioni contro Bultmann: con qual diritto, si chiede Jaspers, Bultmann parla in nome del pensiero scientifico moderno? La scienza ha rinunciato a costituire un'immagine complessiva del mondo, perchè questa immagine è impossibile. E' vero che la scienza cerca di costituire un sapere universalmente valido, ma essa riconosce che il significato ultimo

(18) K. Jaspers, *op. cit.*

dell'essere le sfugge. Bultmann erra ancora quando crede che il pensiero sia nato in Grecia con il problema dell'*arché*. Questo problema è esclusivamente filosofico, e la scienza ha rinunciato a porlo ed a risolverlo. Pertanto la scienza contemporanea si limita a costituire delle interpretazioni provvisorie del mondo fenomenico, che non hanno la pretesa di esaurire l'essere e che sono scientifiche solo in quanto valgono a porre nuove ricerche. Non si può parlare di un contrasto tra la scienza e il Nuovo Testamento, ma piuttosto contrasto tra pensiero mitico e razionalismo volgare. Bultmann ha aggravato le differenze tra spirito moderno e spirito antico, disconoscendo le identità delle posizioni fondamentali: materialismo, incredulità, facilità ad ammettere l'assoluto, l'astrologia, la teosofia. Ma in genere è una nuova interpretazione della filosofia e della religione che Jaspers oppone a Bultmann. La religione per K. Jaspers ha due facce rivolte verso l'uomo: una faccia mitica ed una faccia autoritaria. Ambedue pietrificano la libertà. La filosofia invece si afferma come etica, ossia come filosofia del comportamento nel mondo degli uomini. In tale significato essa rinunzia all'immediatezza religiosa. La religione oggettivizza la trascendenza e organizza il culto come rivestimento sociale del trascendente. Il filosofo accetterà invece una fede senza culto, senza parola di Dio, senza Chiesa, senza trascendenza oggettiva. A questo punto la critica della religione si atteggia come paradossale emergenza di una religione filosofica. Alla trascendenza oggettiva si sostituisce la trascendenza nascosta, alla preghiera il silenzio. Fede filosofica significa interpretare l'essere trascendente nel testo cifrato della realtà. Le cifre primitive sono il linguaggio stesso dell'essere e diventano accessibili mediante il linguaggio degli uomini. In tal modo la religione riprende significato nella storia della lettura delle cifre. La religione diventa mito, il miracolo cifra, la preghiera contemplazione, e la Chiesa comunicazione. Per comprendere filosoficamente il mito è necessario passare dall'universale oggettivo della sociologia religiosa comparata all'universale unico che si rivela nell'atto di fede del credente individuale. Del mito Jaspers delinea questa evoluzione: ad un primo grado il mito rappresenta il divino come sezione sacra della realtà: ad esempio gli dei greci; ad un secondo grado il mito racconta la rivelazione dell'aldilà: è il grado della religione cristiana; al terzo grado tutta la realtà diventa mitica, e i miti, con la poesia e le arti plastiche, rendono presente la Verità. Religione, poesia ed

arte sono le tre direzioni in cui s'individualizza la verità come cifra. Terzo momento del linguaggio primigenio è la « lettura speculativa del manoscritto », che limita l'interpretazione estetica della fede filosofica, e dà principio alla contemplazione esistenziale, in cui la filosofia trionfa totalmente come speculazione riassorbendo in sè la religione. La cifra suprema dell'essere è lo scacco verso cui è orientata tutta la filosofia di Jaspers, che interpreta la finitudine ontologica come colpa. La colpa inevitabile dell'esistenza è orientata non verso la redenzione, ma verso lo scacco. Jaspers quindi, andando al di là di Bultmann, risolve completamente la religione in filosofia.

Il Kümmel rimprovera, come Jaspers, a Bultmann di aver voluto eliminare completamente il mito. Egli dice (19) che bisogna distinguere tra elementi mitici essenziali al messaggio ed elementi secondari che possono essere facilmente eliminati. Ad esempio, l'escatologia come annunzio di un giudizio futuro deve essere considerato come elemento essenziale del messaggio. Elementi mitologici secondari del messaggio sono invece i particolari della descrizione del Figliuolo dell'uomo che con gli eserciti celesti verrà ad instaurare il suo Regno. Analogamente la Resurrezione di Cristo è essenziale in quanto è un reale intervento divino compiutosi in questo mondo in un determinato punto del tempo. Ma poichè questo intervento non può essere realmente descritto, viene espresso in linguaggio mitico. Tuttavia non tutti i particolari del racconto sono essenziali. Gli elementi mitici del Nuovo Testamento devono perciò essere giudicati a partire dal centro del messaggio.

Hermann Sauter (20), portavoce della Chiesa Confessante, nega che la tensione tra pensiero mitico e pensiero scientifico debba essere eliminata perchè il significato dell'evoluzione storica dello spirito porta al riconoscimento della relazione reciproca tra queste due forme di pensiero. Il mito è anch'esso una forma di pensiero ed è l'unica in cui il metasensibile possa articolarsi. Il mito ha solo bisogno d'interpretazione per rendere tollerabile la tensione. Interpretare il mito significa elaborare il suo contenuto in forma mitologica perchè solo in questo l'oggetto si rivela. La

(19) W. G. Kümmel, *Mythologische Rede und Heilsgeschehen im Neuen Testament*, in « K. M. » vol. II, 161 e sgg.

(20) Hermann Sauter, *Für und die wider Entmythologisierung*, in « K. M. » vol. II, pag. 45-46.

fede, quando si esprime nel mito, è autocreata non più della ragione pura. Pertanto il mito contiene e svela un'autentica gnosi che deve essere conservata anche se è in contrasto con il pensiero scientifico, perchè il pensiero mitologico ha una dimensione profonda che il pensiero scientifico non può raggiungere.

Helmut Thielicke (21) scrive che ogni racconto mitologico ha un suo fondamento reale. Il mito non è l'oggettivazione di una fantastica esperienza interiore, ma l'approvazione spirituale di un evento salutare oggettivo.

Il Miegge (22) osserva che in Bultmann l'evento escatologico non è il Cristo storico, ma il Cristo nella viva esperienza della comunità. L'antropologia in cui si risolve la teologia di Bultmann non è quella dell'individuo ma quella della comunità. Vivere l'esistenza escatologica significa vivere nella comunione della Chiesa, e la classica paolina « essere in Cristo » è interpretata dal Bultmann nel senso di vivere nella comunità. Tutto ciò, secondo il Miegge, è molto importante e costituisce un arricchimento del pensiero cristiano.

Inoltre il Miegge rimprovera al Bultmann di aver tradotto l'*epiphany* dell'evento salutare nel « di volta in volta » della meditazione esistenziale. In tal modo, scrive il teologo protestante, le grandi affermazioni della fede corrono il rischio di risolversi in una serie di puri significati che in quanto puri significati non significano nulla. Se il significato dell'interpretazione esistenziale, continua il critico, non si riferisce all'*est* dell'evento salutare, l'esegesi esistenziale perde ogni significato. La formula dell'intelligenza di sè, che Bultmann mutua da Heidegger, è troppo ristretta per adeguarsi ugualmente al contenuto del messaggio evangelico, nè in generale la complicata teologia esistenzialistica è adatta a facilitare l'intelligenza della fede cristiana. Tuttavia il Miegge ritiene che l'interpretazione esistenziale del kerygma sia un espediente apologetico di Bultmann, che non pesa molto sulle sue opere principali esegetiche e storico-culturali. L'esistenzialismo ha solo un valore occasionale in Bultmann. Comunque il vivo retaggio di Bultmann è la profonda esigenza di fede che affiora in tutte le sue ricerche.

(21) Helmut Thielicke, *Die Frage der Entmythol.*, in « K. M. » I, pag. 171.

(22) G. Miegge, *L'Evangelo e il mito nel pensiero di R. Bultmann*, Comunità, Milano 1956.

Annotazioni critiche.

Rudolf Bultmann appartiene a quella cerchia di teologi che hanno operato uno stretto connubio tra teologia e filosofia. In lui la ricerca teologica diventa indagine filosofica sotto il segno dell'esistenzialismo di Heidegger. La critica cattolica e protestante quando ha rimproverato a Bultmann il suo esagerato indulgere al pensiero filosofico gli ha rimproverato essenzialmente l'accettazione della filosofia esistenzialistica. In realtà il problema dese essere posto in termini più radicali: è possibile fondere teologia e filosofia in una sintesi superiore che abbia in sè le istanze escatologiche dell'una e le istanze critiche dell'altra? Se nella teologia si introduce senza riserve la filosofia in generale e quella esistenziale in specie, il risultato sarà il costituirsi di un'ibrida giustapposizione di esigenze diverse. E' noto, invero, che la filosofia esistenziale risolve l'ontologia in coscienzialità e la logica dell'essere in analisi dell'esistente. Entro questi limiti il trascendente non può avere alcun posto. Ed infatti i filosofi dell'esistenza quando parlano di trascendenza, parlano di salto, di illuminazione gratuita. Significativa è a tale riguardo la posizione di Barth, che risolve completamente l'autonomia umana in dipendenza dal divino. Che equivale a negare la filosofia stessa come espressione autonoma del pensiero umano!

Se esaminiamo più particolarmente la tesi di Bultmann da questo punto di vista, coglieremo continue ed insanabili contraddizioni.

La distinzione introdotta da Bultmann tra interpretazione teologica ed interpretazione filosofica della fede e dell'incredulità è un capzioso sofisma. In verità, fede ed incredulità permangono, anche nella visione teologica, dimensioni del *Dasein*, emergenti dal *Dasein* stesso e non attingenti nessuna realtà meta-esistenziale. Il Bultmann parla di esistenza escatologica come una possibilità o meglio di un gioco di possibilità aperto dalla fede. Ma cos'è in sostanza codesta esistenza escatologica? E' un'esistenza non esistenza, se per escatologia bisogna intendere la pretesa ad un'effettiva realtà meta-esistenziale. Ma non è questo un ritorno al mito tanto deprecato? Il mito nasce infatti quando si apre il circuito del *Dasein* all'irruzione di una realtà che al *Dasein* è estranea, sia questa la realtà divina sia qualunque realtà che dal divino rampolla. Se poi per esistenza escatologica bisogna intendere una dimensione

del *Dasein* epperò un *Erlebnis*, non ha senso parlare di esistenza nella fede all'esterno dell'esistenza nell'incredulità. Il *caput mortuum* dell'esegesi bultmanniana è nel volere conservare ad ogni costo la validità trascendente della fede in uno con l'affermata storicità ed esistenzialità di ogni reale.

Inoltre, nonostante la sua agilità dialettica che indubbiamente è grande, a volte troppo grande, il Bultmann non riesce a giustificare la sua tesi fondamentale nè di fronte alla fede cristiana nè di fronte alla filosofia critica.

La fede cristiana ha il suo fondamento vitale ed essenziale nella figura storica di Cristo e nel mistero dell'Incarnazione. Quando si comincia ad interpretare in un senso o nell'altro il mistero dell'Incarnazione senza rispettarne il suo immutabile ed indiscutibile contenuto dogmatico, si scuote la pietra angolare su cui è basato il Cristianesimo. Ora per Bultmann l'Incarnazione si riduce ad un ambiguo e spurio filosofema che non entra nè negli schemi della teologia nè in quelli della filosofia. Il Cristo di Bultmann è un uomo nel quale e per il quale si sarebbe manifestata l'azione di Dio. Tanto vale negare qualunque significato specifico alla figura del Cristo e sostituire al Cristianesimo un vago ed indeterminato deismo. Che è poi la conclusione logica a cui porta la teologia del Bultmann. La posizione del Buri è molto significativa a tale riguardo.

E' evidente poi che la pretesa bultmanniana di legare l'intelligenza esistenziale di sè al Cristo è un non senso per la filosofia dell'esistenza. Per questo l'individuo può conoscere se stesso solo nel circolo chiuso della sua immediata soggettività. Anzi, a dire meglio, l'individuo non conosce mai se stesso, perchè l'esistente come pura coscienza non è altro se non un gioco di possibilità che elude necessariamente il discorso noetico. Che senso ha dunque il parlare di eventi che sono al di fuori del cerchio dell'esistenza individuale e che sono fermati come epifonemi del metaempirico?

E inoltre che cosa è il kerygma di cui parla Bultmann? Esso può significare « messaggio divino » solo se Dio parla attraverso Cristo, e Dio può aver parlato attraverso Cristo solo se Cristo è Dio stesso. Se Cristo non è Dio, se risolve la cristologia in antropologia, si riduce ad una espressione priva di senso il kerygma.

In generale la filosofia come pensiero profano può essere di aiuto alla teologia se si ferma alle soglie della teologia, nell'ambito della cosiddetta teologia naturale. Una filosofia che irrompa

in pieno nella teologia snatura se stessa come filosofia e la teologia come teologia.

Ma questo è un difetto comune di tutta la teologia protestante di quest'ultimo cinquantennio.

Il tentativo bultmanniano di attualizzare il messaggio evangelico può considerarsi fallito. La sua teologia cercando di conciliare la fede evangelica con la filosofia di questo mondo, dimostra ancora una volta che ogni ricerca tendente a dare ragione del divino entro i limiti di una *Weltanschauung* fondamentalmente ed essenzialmente immanentistica, non può risolversi che in una violazione dei diritti della fede e della ragione.

Salerno.

SEBASTIANO CASO

TRACCE CRISTIANE NELLA MORALE CORANICA

Nel 1332 fra Broccardo, un consigliere del re Filippo di Valenza, volendo persuadere il re ad intraprendere una nuova crociata, così gli descriveva i maomettani: «...uomini senza fede, senza legge, senza promesse, senza misericordia, nemici di ogni verità, purezza, bontà, giustizia; bestemmiatori di Dio, persecutori del nome cristiano, vampiri di donne, oppressori di animali muti, sovvertitori della natura, distruttori dei costumi e delle virtù, incancreniti nei vizi più detestabili, quasi strumenti del demonio, navi di Lucifero, templi della malvagità, dimore di Satana, destinati al giudizio, alla vendetta e al fuoco dell'eterna dannazione; bruti che hanno vili pensieri, carne oscena, vita detestabile, parole sconce, colloqui contagiosi e tutta quanta la loro volontà e le loro intenzioni dedite alla carnalità, alla voluttà disordinata ».

Che più? Se non fossimo convinti che il male per sussistere ha bisogno del bene, perchè è radicato in esso, saremmo tentati ad ammettere l'eresia manichea, incarnando il principio del male in quest'Islam così detestato.

Purtroppo il giudizio sull'Islam di fra Broccardo non è tanto dettato dal fine di maggiormente commuovere e smuovere il suo signore a dichiararsi crociato per la Fede Apostolica Romana e per la difesa dei luoghi santi, ma è piuttosto la naturale conseguenza di un odio inestinguibile creato, oltre che da precedenti lotte, da un'abbondante letteratura del tempo che documenta in merito una non profonda conoscenza della religione musulmana.

L'impegno di alcuni scrittori medioevali non era sempre di fare della storia critica e autentica, ma era soprattutto di formare opere apologetiche, per cui nella foga della difesa di tali opere si lasciavano a volte trasportare a motti, per non dire ad insulti verbali, contro Maometto e la sua dottrina, usando deboli argomenti

e citazioni deformate. E il male che seguì da tale letteratura fu veramente deleterio; per secoli si rinnovarono senza discernimento le antiche e solite accuse, ed ancor oggi, nonostante parecchie pubblicazioni critiche in merito, tanti ripetono e propagano ancora la dolorosa eredità di questi non imparziali nè critici scrittori del medioevo.

Ho potuto constatare che gli stessi occidentali operai, coloni, impiegati ed anche magistrati (pochi eccettuati) addetti alle varie legazioni in Oriente, dimostrano il più spesso una incredibile incuranza della psicologia islamica: essi non manifestano alcuna curiosità della vita musulmana; in modo tale da sembrare la loro una ignoranza volontaria. Si preoccupano di conservare la loro vita occidentale e le proprie comodità, cercando di proteggere da ogni influsso musulmano le loro consuetudini e i loro costumi. Ciò che non è del tutto nocivo: poichè la funzione principale degli europei in Oriente dovrebbe consistere nel manifestare i lati buoni e utili della nostra civiltà occidentale. Gli stessi orientali del resto molto spesso preferiscono gli europei che cercano di conservare la loro mentalità, e mal sopportano che altri li imitino nella loro vita.

Tale stato di cose fa sì che si crei una vera apatia verso tutto ciò che potrebbe causare una profonda conoscenza della mentalità islamica. Insomma, pur vivendo in Oriente i nostri occidentali conservano senza modifica alcuna conoscenza o pregiudizi assorbiti in Occidente.

Lo scopo nostro non è quello di rimettere in luce ciò che abbondantemente, e spesso erroneamente, già si conosce: l'apparenza del male e il male sono sempre i primi a colpire l'immaginazione e l'intelligenza, perchè più appariscenti e più facili, inquinando così la limpidezza e perfezione del giudizio. Intendiamo invece andare alla ricerca di ciò che è bene o può essere principio di bene, di ciò che potrebbe aiutare la distensione degli animi o cancellare dal nostro cuore prevenzioni e pregiudizi che isteriliscono la nostra carità universale.

Siano lontane da noi le esagerazioni di Carlyle che fece di Maometto un semidio, di Imberdis che esaltava il Corano come il libro di una sublime perfezione, di Renan che esprimeva il dolore di non essere musulmano, di Lake che paragonava le visioni e la missione di Maometto a quelle di S. Giovanna d'Arco, di Castris che negava l'intolleranza e il fanatismo all'Islam.

Desideriamo solo essere oggettivi, per quanto ci sarà possibile, mettendo in luce alcuni precetti coramici che richiamano la loro origine cristiana. Il nostro esame quindi sarà fatto sulle indicazioni del libro sacro dell'Islam, il *Corano*.

Il fine dell'uomo.

Innanzitutto ci rivolgiamo una domanda: qual'è il fine che la morale musulmana addita all'individuo per indirizzare i suoi atti umani?

Il Corano è esplicito: l'uomo è stato creato da Dio per servirlo; i suoi atti sono dunque ordinati al servizio di Dio: « Non ho forse creato i ginn (spiriti) e gli uomini se non perchè essi mi servissero? » (51/56).

Il fine quindi dell'uomo è fuori di questo mondo, perchè « la vita terrena, dice Maometto, non è altro che un ridicolo inganno » (3/182), « un gioco, giacchè la vita vera dell'uomo incomincia nell'aldilà » (29/64).

« La morte è il passaggio da un mondo all'altro. Non dite che coloro i quali caddero nel sentiero di Dio, sono morti. No, essi vivono in Dio, e per mezzo suo ricevono nutrimento, per mezzo suo sono colmati di gioia » (3/164).

Sorge il dubbio della immortalità dell'anima: « Gli increduli chiedono, dice il Corano: 'Ma quando noi saremo divenuti un mucchio di ossa e di polvere, come faremo a risuscitare a nuova vita?' Rispondete: 'Voi sorgerete, anche se doveste diventare di pietra o di ferro'. 'Ma chi ci ridonerà la vita?' Rispondete: 'Colui che vi ha creati per la prima volta' » (17/52-53).

« Forse che l'uomo sa come facemmo a crearlo, quando lo traemmo dal nulla? Lo creammo dalla polvere, e ora la polvere si ribella contro di noi » (17/111). « Tu vedesti la terra riarisa dal sole: ma noi mandammo l'acqua, e allora si ammorbidi e fruttificò. Come l'acqua celeste dette nuova vita alla terra morta, così avverrà la resurrezione » (50/11). Per dare una prova della immortalità, il Corano si serve dei più semplici fenomeni della vita: « Hai tu mai veduto come l'attrito genera il fuoco? Chi creò il legno necessario all'attrito? Tu o noi? » (56/70-72).

Davanti alla realtà della vita futura, giustamente Maometto chiede ai suoi: « A che servono le ricchezze e le opere di questa

terra? A quelli che preferiscono la vita terrena e i suoi allettamenti, le sue pompe, noi retribuiremo secondo le loro opere... Essi nella vita futura non avranno che il fuoco, e le loro azioni compiute in questa terra non varranno nulla, e vano sarà tutto quanto avranno fatto » (9/18-19).

Giudizio finale, paradiso e inferno.

La vita futura, a cui deve tendere il muslim, consisterà nella lode incessante al Creatore: « A lui appartengono gli esseri che sono nei cieli e sulla terra, e quelli che sono presso di lui (gli angeli) non disdegnano di servirlo, nè in ciò si stancano. Essi lo lodano di giorno e di notte, incessantemente » (21/19-20). Reminiscenza dei cori angelici attorno al trono eccelso ed elevato della Maestà divina nella visione di Isaia, reminiscenza di quel trino « Sanctus » angelico ripetuto dai monaci siriani nel loro salmodiare quotidiano. A questi cori si aggiungeranno gli uomini felici.

Il *Corano* non manca neppure di manifestare ad essi il contenuto della lode divina: « Ivi la loro invocazione sarà: 'Gloria a Te, o Dio' e ivi il loro salute sarà: 'pace'. E la fine della loro invocazione sarà: 'La lode spetta a Dio, Signore di tutte le creature' » (10/10-11).

Ma questa vita futura così permeata di gioia divina per l'unione che si avrà con Dio, è riservata solo per i « compagni di destra » (74/41-42), « per chi è accetto ad Allah ».

Dice il *Corano*: « Quando il Giudice onnipotente, apparirà nelle nuvole oscure, circondato dagli angeli (11/206), l'umanità starà muta dinnanzi a lui, ed egli rivolgendosi ai buoni di destra, dirà a ciascuno: 'O tu, anima buona e sicura, ritorna al tuo Dio, soddisfatta ed accetta a Lui. Entra tra i miei servi, entra nel mio paradiso' » (89/27-30).

E come il brano del Vangelo di Matteo, al cap. XXV, dopo aver riportate le parole del Re dei cieli a quei di destra: « Venite, benedetti dal Padre mio, possedete il regno che è stato preparato per voi », indica come eletti solo coloro che hanno compiuto opere di misericordia sì materiali che spirituali; così il *Corano* a più riprese specifica quali saranno gli eletti: « coloro (cioè) che avranno operato il bene » (85/11), « coloro che sono più caritatevoli (70/23) verso il mendicante e il povero vergognoso; coloro che fanno ele-

mosina in tempo di prosperità e di avversità, che sanno reprimere la collera e perdonare agli uomini che li offendono. Dio ama quelli che fanno il bene » (3/128).

Inoltre vengono annoverati tra gli eletti coloro che « sono timorati di Dio » (68/34), coloro « che avendo temuto la maestà di Dio, hanno trattenuto l'animo dalla concupiscenza (69/40); coloro che hanno sofferto e sono stati uccisi per Allah, perchè — dice il Signore — io cancellerò ad essi le loro cattive azioni » (47/5-7) - (3/194). Non affermiamo noi che il martirio elimina ogni macchia ed è la più grande affermazione di fede e di amore che cancella ogni ombra di peccato nell'anima generosa? Eletto sarà anche chi è costante nella preghiera, chi è fedele dei depositi a lui affidati e mantiene le promesse (70/30), chi sa chiedere il paradiso, la felicità, col pentimento e con preghiere di perdono (3/127).

Non vogliamo affatto nascondere le abbondantissime descrizioni di una felicità materiale e grossolana, terra terra, che ci è dipinta a più riprese dal Corano per questi beati virtuosi: giardini di delizie e di abbondanza, ove scorrono « fiumi di latte dal sapore che non cambia mai, fiumi di vino, fiumi di miele depurato, ed ogni specie di frutti, ed indulgenza da parte di Dio » (47/16-17); pranzi pantagruelici, ove non ci sarà mai nè sazietà, nè ubriachezza (56/17); hûri (le vergini) dalle carni bianche e dai grandi occhi neri (56/22-23) chiuse in padiglioni (55/72), dallo sguardo modesto (55/56) e sempre vergini (2/23) terranno loro compagnia... La vita dei buoni trascorrerà sotto alberi di loto, fiori di palme, foglie di banane, al riparo dal caldo e dal freddo. Nessuna chiacchiera inutile, nessuna bestemmia offenderà le orecchie dei buoni (56/24-25).

Senza alcun dubbio un simile paradiso ripugna alla nostra sensibilità cristiana, e causa un discredito non indifferente verso questa religione che sembra non sappia elevare l'uomo oltre le sue soddisfazioni passionali.

Non dobbiamo però dimenticare che simile linguaggio era rivolto a dei beduini del deserto, a dei convertiti da un paganesimo quanto mai grossolano, e quindi tutt'altro che adatti a concepire un paradiso immateriale e spirituale. Maometto, profondo conoscitore di popoli, adattava ai suoi seguaci i concetti della sua dottrina, alimentando con gli smaglianti colori del premio che spetta ai credenti l'entusiasmo dei popoli orientali. E questi credettero

ciecamente al significato letterale di quelle descrizioni, e tale credenza fece della stirpe dei beduini predoni un esercito pronto al sacrificio e alla lotta.

« Bisogna aver letto o sentito leggere nella sua lingua originale gli innumerevoli versetti del Corano sul paradiso, per poter comprendere la straordinaria violenza della sua forza di persuasione. Per il beduino che non conosceva che poveri idoli e la vita misera e piena di stenti del deserto, quei versetti furono una vera rivelazione di Dio » afferma Assad Bey.

Come del resto nello stesso Antico Testamento le promesse di Dio al suo popolo eletto sono a volte interpretate in modo materiale e letterale. Basti ricordare le delizie del Cantico dei Cantici, per scorgere anche nella concezione musulmana la possibilità di elevare simili descrizioni ad un simbolismo più nobile e spirituale. Ciò che gli intellettuali e i teologi musulmani da secoli già fanno. E se tali interpretazioni sono valedoli per questi spiriti eletti, perchè non potranno con una più sensata interpretazione e concorde insegnamento essere inculcate al popolo, all'uomo della strada, a quel muslim rude, ma altrettanto pio e fedele? La mancanza di tale pensiero spirituale non deve essere addebitato a questi miseri, i quali potranno, se in buona fede, anche trovare per quella via la porta del Cielo. Non basta forse alla salvezza eterna, in caso di buona fede, credere che Dio esiste ed è remuneratore ?

Simili considerazioni dovremmo fare a riguardo dell'inferno e delle pene riservate ai peccatori. Il Corano ci offre delle descrizioni apocalittiche, in cui predomina il tormento del fuoco. Il luogo dei tormenti spesso è descritto come un vulcano che esplode improvvisamente, lanciando in alto fiamme che sembrano torri (77/30-31). Tali descrizioni ricordano quelle dei quaresimalisti dell'ottocento che sviluppavano al massimo questi motivi di timore e tremore.

L'uomo virtuoso dunque anche per l'Islam sarà premiato da Dio con una vita beata, mentre il perverso troverà la pena del fuoco e dell'allontanamento da Dio.

Ci si può domandare a ragione se attraverso le descrizioni coraniche, fatte per un popolo molto primitivo, non si possa scoprire e valutare quello che esse veramente potrebbero simboleggiare.

Amore - Carità.

Noi sappiamo che la regina delle virtù è la carità, quella virtù che è l'essenza del Cristianesimo e che rende l'uomo simile a Dio.

Il precetto dell'amore, però, la virtù della carità non è affatto sconosciuta dal muslim credente, che spesso ci ripete dei precetti in merito che manifestano apertamente la loro origine prettamente cristiana.

Il Vangelo ha perfezionato la legge antica: «E' stato detto: ama il tuo prossimo, ed odia il tuo nemico. Ma io ti dico: ama anche il tuo nemico». Il Corano allude a qualcosa di simile: «Il male e il bene non sono uguali. Tu respingi il male nel modo migliore, fai il bene per il male, e il tuo nemico diventerà il tuo amico affezionato» (41/34).

L'odio soprattutto deve essere eliminato dal cuore del credente: «Non vi induca l'odio verso taluni a non agire con giustizia. Agite invece sempre con giustizia, perchè questo modo di agire è più vicino al timore di Dio» (5/11). E tale amore per la giustizia deve giungere fino al punto di sacrificare se stesso, piuttosto che violarla. «Siate fermi in giustizia, quando porterete testimonianza davanti a Dio, anche se dovrete portare testimonianza contro voi stessi. Non seguite le vostre passioni, affinchè non vi allontaniate dalla giustizia» (4/134).

L'amore fraterno ha inoltre le sue basi nella grande famiglia umana creata da Dio. Il Profeta della Mecca lo ricorda ai suoi: «E' Dio che ci ha creati da un solo individuo ed ha tratto da esso la sua consorte...» (7/189). Per questo gli uomini formavano prima una sola nazione (2/209). «O uomini, dice il Signore, noi vi abbiamo creato, maschio e femmina e vi abbiamo costituiti in popoli e in tribù, affinchè vi conosciate a vicenda. Il più degno davanti a Dio è colui che lo teme di più» (9/13). La differenza che oggi esiste fra popoli, la varietà dei colori, delle lingue, dei costumi e delle culture «sono segni per le creature» per indicare che Dio «vi ha creati dalla polvere» (30/19-21). La pluralità infatti indica l'unità. Non dobbiamo stupirci di tale decisione. Tutto dipende da Dio. Infatti: «Se Dio avesse voluto, egli avrebbe fatto di voi tutti un popolo, ma ciò non fece per provarvi con ciò che vi ha dato» (5/53).

La divisione dei popoli non è dunque principio di odio, ma anzi di virtù: per essa si esercita la carità. «Garreggiate a vi-

cenda nel compiere opere buone », ecco l'emulazione. « Tutti ritornerete a Dio, e lui farà conoscere ciò intorno a cui voi siete discordi » (5/54). Quello che conta oggi è dunque fare il bene, il garreggiare e compiere atti di virtù. Il Signore, da cui tutti deriviamo, penserà a togliere le divergenze. Il passo coranico è quanto mai conciliante e ci prospetta un Islam meno dolorosamente astioso.

Nè tale idea di amore universale e fraterno si trova solo nel Corano, ma viene ampiamente confermato dalla tradizione o Sunnah e dagli Hadith. Uno di questi racconti autentici precisa: « Gli uomini sono tutti della famiglia di Dio, e i più vicini a lui sono coloro che si rendono più utili a questi uomini » (*L'Islam, Lo spirito della civiltà*. Mustafà Al Galayni, Beirut 1908, p. 120).

La Sunnah scende poi ai particolari: « Chi imbroglia il prossimo non è uno di noi » (o. c. 120). E viene vietato anche l'astio del confessionalismo: « Chi fa del male ad un cristiano o ad un ebreo, sarà mio nemico, e a chi sarò nemico, nell'altro mondo cercherò di far giustizia » (o. c., p. 119). Ricorda il versetto coranico: « Sono molto vicini per affetto ai muslim coloro che dicono: ' noi siamo cristiani ', ciò avviene perchè di essi alcuni sono preti e monaci, ed essi non sono orgogliosi » (5/85).

Ed ecco degli Hadith che apertamente raccomandano l'amore al proprio nemico: « Dà a colui che rifiuta di darti; e fai del bene a colui che ti fa del male, e dì la verità anche se è contro di te » (o. c., p. 122). « L'odio e la gelosia — commenta un secondo Hadith — mangiano la carità, come il fuoco mangia la legna » (*id.*). E tale atteggiamento di bontà è confermato dalla necessità di farsi dei meriti: « Il tuo merito sta nel dare a coloro che hanno rifiutato di dare a te, e di perdonare a coloro che ti hanno oppresso » (o. c., p. 122). Non ricorda tale racconto il passo evangelico: « Se tu saluti il tuo amico, che merito puoi avere? non fanno forse questo anche i peccatori? »

Del resto, la tradizione coranica raccomanda il perdono perchè questo « innalza la creatura all'onore, come l'innalza l'umiltà », e la rende degna del perdono da parte di Dio. « Ai misericordiosi Dio usa misericordia. Abbiate misericordia di coloro che sono in terra e Dio avrà misericordia di voi in cielo » (o. c., p. 122).

Un episodio grazioso mostra fino a che punto la misericordia del Signore si estenda a coloro che campiono il bene. « Fu perdonato ad una donna di facili costumi, la quale un giorno passò vicino ad un cane che stava accanto ad un pozzo poco profondo,

quasi sfinito dalla sete. Questa donna si tolse il velo, lo ridusse in striscie, vi legò le sue ciabatte e con questa specie di corda attinge acqua » (o. c., p. 121). Se il Signore perdona a chi fa la carità ad un cane, figuriamoci quando si soccorre un uomo o gli si perdona.

« L'arabo, continua la Sunnah, non è superiore ad uno straniero, o a un bianco o a un nero, che per pietà ».

E quando per ischernò Bilal, il primo Muezzim venne chiamato « il figlio della negra », Maometto intervenne e sgridò severamente l'insultatore, rimproverandogli di dimostrare dei sentimenti anti-religiosi.

E' per questo senso di universalità, per questi sentimenti di fraternità naturale che l'Islam è anche accolto dai negri dell'Africa, dai cinesi, dagli insulindi e che in breve si è sparso nel mondo. E' per questo senso di profonda umanità, unito ad una facile libertà di costumi, che l'Islam trova ampia adesione tra gli innumerevoli paria dell'India.

La guerra santa !

Conosco l'obbiezione che a questo punto ci si potrebbe rivolgere: « Come può mai concordare questa concezione pacifista con la nostra tradizionale conoscenza d'un Islam essenzialmente guerriero, invasore, attaccabrighe, che si è sparso nel mondo col furore della sua scimitarra? La guerra santa contro tutte le religioni, non esclusa quella cristiana, non venne forse condotta in modo così fanatico da lasciare soltanto ai vinti la scelta tra la nuova fede musulmana e la morte? ».

Affermazioni che dipendono in parte dai pregiudizi di cui abbiamo parlato prima.

Con simile premessa, come si potrà spiegare il fatto che le chiese orientali siano rimaste fino ad oggi in terra islamica? Non furono mai obbligate a dissimulare la loro fede, tanto meno a nascondere il loro culto; anzi a più riprese venne riconosciuto dalle autorità islamiche il loro proprio stato giuridico legale, con cui in nessun modo si potevano confondere coi Muslim.

La storia narra come gli arabi vennero accolti dai cristiani dell'Arabia, della Siria, della Mesopotamia e dell'Egitto; erano con-

siderati addirittura come « liberatori » contro le crudeltà degli imperatori bizantini.

Gregorio Bar-Ebreo, nella *Cronicum Ecclesiasticum*, accennando all'imperatore Eraclio che faceva amputare il naso e le orecchie a coloro che non avessero accettato la formula del Concilio di Calcedonia, esclama: « Il Dio delle vendette ci liberò dai Greci, per mezzo degli Arabi, ... per noi fu una fortuna, d'essere risollepati, liberati dalla crudeltà e dall'odio dei greci ».

I cristiani, per la tolleranza dei nuovi conquistatori, poterono rimanere tali pur venendo assunti anche a cariche pubbliche: gli amministratori e gli esattori erano quasi sempre cristiani, come troviamo cristiani tra i ministri, i generali e gli impiegati delle varie corti degli Amajadi.

E a testimonianza degli stessi crociati, i cristiani erano numerosissimi in medio Oriente anche dopo 500 anni di dominazione islamica. Bocardo di Monte Sion scrive nel suo *Descriptio Terrae Sanctae*: « In ogni luogo e regno, eccetto che in Egitto e in Arabia, ... troverai 30 e più cristiani su ogni musulmano ».

Molti cristiani col trascorrere del tempo, per sfuggire al tributo imposto ad ogni infedele, o per timore di cadere in disgrazia presso i propri padroni, o per desiderio di sposare donne musulmane, o per essere più liberi nei propri costumi, o per sfuggire a certe umiliazioni e allo stato di inferiorità in cui si trovavano i vinti di fronte ai vincitori, gradatamente si assimilarono, e divennero musulmani.

Per cui possiamo affermare che l'espansione dell'Islam non deve attribuirsi ad una conquista religiosa o a quella militare, ma ad una lenta assimilazione, favorita da tutte le forze sociali, psicologiche, economiche del nuovo impero, e per la debolezza e tiepidezza delle antiche Chiese cristiane ormai tarate dalle innumeri eresie.

Per la verità storica, non vogliamo affatto negare che non ci siano state violenze armate contro fedeli cristiani. I difensori della città di Gaza vennero trucidati, per non aver voluto accettare l'apostasia; in Africa ai cristiani berberi vi fu lasciata l'unica scelta, tra l'apostasia o l'esilio; così per i copti in Egitto: ma furono piuttosto violenze locali.

Secondo il pensiero del Profeta Maometto, la giustizia e la legge dell'amore dovevano dirigere ed informare la stessa guerra. E certo all'inizio, nonostante la violazione dei diritti comuni, come

l'interramento e l'insabbiamento dei pozzi del deserto, i musulmani si imposero dei limiti alla loro crudeltà innata. Maometto stesso ebbe a dire: « Non usate la frode, nè inganni: non uccidete i bimbi; non opprimete gli abitanti del paese nemico. Non distruggete le case: non devastate i campi, nè i frutteti: non tagliate le palme ». E il precetto coranico appare pieno di umanità: « Combattetene nelle vie di Dio contro coloro che vi fanno la guerra; però non eccedete, attaccandoli per primi, perchè Dio non ama gli ingiusti » (11/186).

Precetto meno duro di quello della legge mosaica che comandava di passare a fil di spada tutti i maschi delle città espugnate (*Deut.* 20/11). Eppure tutti e due i popoli si trovano sul medesimo suolo, nel medesimo ambiente. Si sente negli arabi l'influsso della legge dell'amore di Cristo.

Del resto, gli avvenimenti e le violenze della così detta guerra santa, devono essere collocati, come tutti gli altri fatti storici, nella cornice del tempo in cui vennero compiuti: noi siamo troppo frettolosi a giudicare il passato e siamo talvolta ingiusti circa il modo di agire che allora si stimava legittimo.

Le stragi che vennero compiute durante la conquista musulmana non furono più di quelle compiute nelle altre guerre dello stesso tempo. Il più spesso l'acuirsi della ferocia e della crudeltà era dovuta al modo di agire dei bizantini. Secondo la testimonianza di Guglielmo vescovo di Tiro, Nicefora Foca nel 962 trucidò tutti i musulmani di Aleppo, convertì le loro moschee in stalle, deportò da Tarso e Manissa tutti i fedeli in Allah, distrusse ed incendiò Ma'arrat, Al-Nu-man, Kafartab, Hama, Homs, esiliò tutti gli arabi da Antiochia. Giovanni Tzimisceti (924) devastò quasi tutta la Palestina, risparmiando solo Tiberiade e Gerusalemme; per il ricordo di Gesù, tagliò gli uliveti, le vigne, e tutti gli alberi e gli orti di Biblos e Tripoli, furente per non essere stato capace a far capitolare le città.

Altra considerazione di capitale importanza è la seguente: la violenza delle invasioni posteriori ed i massacri che i così detti saraceni compirono su gli altri popoli possono considerarsi piuttosto come frutto dello spirito barbarico importato nella religione di Maometto dalle orde tartariche del centro dell'Asia che come logica conseguenza della dottrina islamica.

Gli studi recenti delle crociate, infatti, dimostrano che la loro vera causa deve considerarsi nel fatto che i pellegrini di Terra

Santa erano vessati e torturati dai Turchi. E i crociati verso di questi non furono certo molto delicati. Dopo la prima vittoria sui turchi, colle catapulte gettarono sulle mura di Micea le teste tagliate dei prigionieri per abbattere il morale degli assediati.

E nella conquista di Gerusalemme Tancredi si indignò per la strage che i suoi fecero degli arabi sul tetto della Moschea di Masijd al Aqsa, e dei giudei raccolti bruciati vivi nella loro sinagoga! Guglielmo di Tiro afferma che la strage fu tale, che il sangue sparso per le strade insozzava le tuniche e causava fastidio ed orrore agli stessi vincitori.

Non dovremmo in verità fare troppa forza sulle violenze delle guerre musulmane, se non vogliamo sollevare un velo della nostra storia passata, per non essere abbagliati da altri rossori di sangue e di violenze non meno inauditi.

Senza alcun dubbio le crociate col loro insuccesso finale e col loro carattere decisamente latino tolsero ogni speranza di liberazione per i cristiani orientali; e furono non ultima causa, quantunque involontaria, dell'espansione religiosa dell'Islam tra i pochi cristiani orientali rimasti.

Ciò che però più colpisce nella concezione morale della guerra dei musulmani è il fatto che la lotta esterna non è altro che il simbolo della lotta che l'uomo deve condurre contro i nemici interni di se stesso, cioè contro tutti gli elementi di disordine e di discordia che si trovano nell'anima nostra. E' Maometto stesso che donò tale simbolismo della guerra. Ritornando da una spedizione disse ai suoi che lo tramandarono in un Hadith: « Siamo tornati da una piccola guerra santa alla grande guerra santa ». La vera guerra, quindi, quella di ogni giorno e di ogni uomo, è la guerra alle passioni, la guerra e lo sforzo di ristabilire l'ordine interno e spirituale con una pronta sottomissione alla volontà divina (el-islam) per ottenere la pace (es-salam).

Le mie ricerche con le rispettive ireniche riflessioni potranno forse incontrare incredulità, come incredulità suscitano presso gli orientali cristiani, i quali a più riprese mi sussurrarono: « Lei, Padre, non conosce i Musulmani! » E l'odio covato da generazioni e generazioni talvolta esplode così violento che a sentirlo fa male al cuore. Ma sono convinto che se ci fosse più comprensione e più conoscenza approfondita delle rispettive religioni si verrebbe ad una maggior intesa, ad una più pacifica convivenza, all'esercizio di una vera carità universale.

Purezza di costumi.

Altro precetto molto incriminato nella morale musulmana è quello del sesto e nono comandamento. Ma rimaniamo colpiti da un versetto coranico di capitale importanza. Esso dice: «Non fate fornicazione, poichè essa è un'azione turpe e una ben triste via». Infatti queste azioni «non vengono fatte dai buoni che invocano Dio» (25/68). Nè manca la condanna contro coloro che insozzano la fama altrui: «a quelli che lanciano accuse contro donne oneste, ma non possono portare quattro testimoni, applicate ottanta colpi di frusta, e non accettate da essi testimonianza alcuna, poichè quelli sono empi» (24/4-9). «Felici sono i credenti che pregano con umiltà ed evitano le parole disoneste... e sanno imporsi ai loro appetiti carnali» (23/1-5). Comanda alle donne che credono di abbassare i loro occhi ed essere caste: «Rivolgete i vostri cuori a Dio... Dio è immenso e sa tutto. Coloro che si conservano nella castità... dimoreranno nei giardini del Paradiso fra mille onori».

E il precetto della castità si spinge oltre, fino alla proibizione dei pensieri disonesti. «Chiunque spinge i suoi desideri oltre il permesso, è trasgressore della legge».

La grande libertà giuridica sulla poligamia e concubinaggio è certo sconcertante per l'osservatore occidentale. Ma il Corano in merito sembra concedere la poligamia più come una tolleranza che come un diritto. «Se voi non vi sentite di poter trattare le vostre donne con assoluta imparzialità e con giustizia, prendetene una sola» (4/3).

La legge vuole che la moglie, nella casa coniugale, si trovi almeno nelle stesse condizioni materiali della casa paterna. Se il marito non può mantenerla come essa era abituata, la donna può chiedere il divorzio, come può chiedere il divorzio per i cattivi trattamenti, per la negligenza e per la povertà del marito, mettendosi così sul medesimo piano di uguaglianza dell'uomo. Invero l'amore che il Corano le concede come sposa, madre e figlia sono di tale importanza che la sua posizione non è affatto d'inferiorità.

Nei primordi dell'Islam la donna ebbe nella vita pubblica una parte molto importante: 1) Aiscia, guidò un'armata alla battaglia; 2) Fatima, prese parte attiva alle contese per la successione; 3) Chumad, fu una giurista molto stimata e temuta; 4) Buran, moglie di un califfo, fu letterata e poetessa sublime; 5) Schaissia, chiamata

Fuchr e Nissaa, gloria delle donne, teneva conferenze di letteratura, di storia, di retorica e poesia nella Moschea di Bagdad.

Ma gli uomini, attraverso i secoli, si sono allontanati dallo spirito liberale della religione « per attaccarsi ad un formalismo senz'anima, commettendo così in nome della religione che essi seguono alla lettera senza rispettare lo spirito, degli abusi severamente detestati da questa stessa religione » (Benebed: *L'Islam e l'occidente*, p. 215).

Lo stato miserando quindi in cui si trova oggi la donna musulmana nell'ambiente arabo non è dettato dalla religione, ma dall'egoismo dell'uomo, allontanatosi dalla regola della perfezione.

Nè dobbiamo fare astrazione dall'ambiente in cui si è sviluppata tale religione. I loro costumi non sono molto differenti da quelli del popolo giudaico. Solo Cristo portò al mondo l'ideale della verginità e lo diffuse. Solo Maria SS. e Gesù furono i prototipi di tale sublime stato di perfezione, che gli stessi musulmani riconoscono, anche se non praticano.

Quanto si dovette combattere perchè la verginità e la continenza potesse dominare gli animi dei cristiani? E ancor oggi, a due millenni dalla diffusione della Buona Novella, nella nostra civiltà occidentale che si dice cristiana, quanti veramente comprendono questo stato di rinuncia e di perfezione? La nostra civiltà occidentale, com'è attualmente, è in grado di gettare la prima pietra contro il divorzio e la poligamia musulmana?

Non scuso, nè ammetto le aberrazioni della legislazione musulmana a tale riguardo all'epoca nostra, come non scuso, nè ammetto le aberrazioni della nostra civiltà. Mi preme solo mettere in evidenza la nostra esagerata posa di giudici spietati verso una moralità che potrebbe essere moderata, evoluta, perfezionata, se la nostra moralità potesse essere veramente di modello attraverso un più benigno e comprensivo contatto di cultura e di vita.

Misticismo.

La perfezione della morale musulmana trova il suo coronamento nel misticismo dei « sufi ».

Il poema: « *Il mio Signore mi ha visitato* », di Sidi Abu Madayan che si recita nelle riunioni dei « Focara » è di così sublime concezione che, fermandoci alla lettera, può paragonarsi allo slancio mistico dei nostri santi.

« Nell'amore della bellezza ho annichilato la mia vita. Lasciatemi amare. Ogni giorno mi apporta qualcosa di nuovo. Mio metodo è di sacrificare la mia vita, a colui che ne è la perdita. Egli mi ha visitato vivente, e i miei istanti sono divenuti dolci. Egli mi ha perdonato, perchè mi ha amato ». (*L'islam et occident*).

E tale amore fa sgorgare dagli occhi abbondanti lacrime di consolazione. Si dice che l'uomo di Allah Chuhaib avesse pianto tanto da divenire cieco. E Dio gli rese nuovamente la vista. « Perchè piangi così? » gli chiese Dio l'Altissimo. « Se è per paura dell'inferno ti preserverò; se è per desiderio del Paradiso, te lo garantisco ».

« No, Signore, io non piango, nè per paura dell'inferno, nè per desiderio del Paradiso, ma per amore verso di te ».

« Piangi, dunque allora. A questo male non vi è altro rimedio che le lacrime » (Cafuri Nazhat. p. 41).

E questo amor di Dio porta necessariamente all'amore del prossimo, qualunque esso sia.

« Un pagano domandò un giorno ospitalità ad Abramo e gli dice: ' Volentieri, ma a condizione che tu ti converta '. L'adoratore del fuoco se ne andò. Dio disse allora al Patriarca: ' Io t'ho nutrito per ben 50 anni, malgrado la tua infedeltà, e tu per un solo pranzo gli chiedi di cambiare religione? '. Abramo ebbe vergogna: corse dietro al pagano, lo raggiunse, si scusò presso di lui, il quale commosso, si convertì spontaneamente » (Qochairy).

Per gli amici poi l'amore compie prodigi di dedizione. « Un uomo domandò 400 denari d'oro ad uno dei suoi amici. Questi glieli consegnò e ritornò dalla moglie con le lacrime agli occhi. ' Poichè tale atto ti ha turbato a tal punto — gli disse ella — non avevi che da trovare un pretesto qualsiasi per non consegnargli nulla '. Ma egli disse: ' Non piango per avergli consegnato quella somma, ma per non averlo prevenuto, per non essermi preoccupato della sua situazione prima che fosse obbligato a venirmi a trovare ' » (Qochairy nel Mahabba).

Tale carità è di tale importanza da preferirsi alla preghiera.

Yafi'i narra che un uomo chiese ad Ibn al Kabchi di fargli vedere Khadr, il misterioso personaggio sempre vivente come Elia, che appare ai mistici per comunicare loro i misteri dell'iniziazione.

« Te lo farò vedere venerdì (giorno della preghiera). L'uomo tutto contento distribuì tutto il suo grano ai poveri, e si mise in preghiera nel giorno stabilito. Bussano alla porta. La serva viene

a dirgli che all'uscio vi è un mendicante. 'Digli di passare dopo la preghiera' le rispose. La giornata passa senza apparizioni. Il giorno dopo il buon uomo si lamenta con Ibn al Kabchi: 'Non ho visto Khadr, come mi avevi promesso!' 'Ma sì, era quel mendicante a cui hai fatto dire di ripassare...' ».

In verità la morale musulmana è così ricca di ottimi insegnamenti, così piena di buoni precetti che il cristiano non fatica a riconoscere in essi l'impronta profonda del Cristianesimo. Le tribù cristiane e nestoriane, non hanno solo comunicato loro alcuni fondamenti e dogmi della nostra religione in modo confuso ed imperfetto, ma anche alcune norme di vita pratica, che purtroppo si sono mescolate con quelle non tanto pure dell'infocato deserto, perdendo in parte la loro sublime efficacia.

Del resto non dovremmo neppur dimenticare che la legge naturale, per il suo evidente carattere di universalità, impera ovunque si estende la natura umana, su tutti i popoli, anche su quelli che non hanno notizia di alcuna legge scritta. Dice S. Paolo: « quando le genti, le quali non hanno legge positiva, per impulso naturale fanno quello che la legge prescrive, essi che pur non hanno legge, sono legge a se stessi e mostrano che il tenore della legge è scritto nei loro cuori » (*Rom. II, 14*). E questa legge naturale appunto perchè fondata sulla natura stessa dell'uomo, si conserva immutabile attraverso i secoli, e impone sempre all'uomo l'obbligo di comportarsi in modo conveniente alla sua natura.

L'universalità e l'immutabilità della legge naturale spiega quindi molte somiglianze che si riscontrano tra la nostra legge cristiana e la legge professata dai seguaci di Maometto.

Le riflessioni nostre quindi, sotto tale visuale, non potranno essere incolpate di indulgenza e di esagerazione, ma considerate come frutto di giustizia, prima che di carità cristiana.

Genova.

MARCO VOERZIO O. P.

IL MONOLOGO DEL DIALOGO

Alla sua « legge del dialogo », espressa per la prima volta organicamente nel 1950 (1), Guido Calogero è rimasto costantemente fedele e anche di recente ne ha difeso la validità in occasione del XVIII Congresso Nazionale di Filosofia tenutosi a Palermo sul tema « *Verità e libertà* ».

A Palermo era in discussione un problema assai delicato, e cioè la possibilità o meno di una coesistenza pacifica fra le varie filosofie. Tale problema è stato, sotto l'usbergo della legge del dialogo, facilmente risolto dal Calogero con l'affermazione della difesa della libertà del dissenso, con l'affermazione cioè del principio della difesa non tanto della propria fede quanto dell'altrui libertà di credere in una fede diversa da quella professata da ogni altro individuo, e ciò anche nel caso che tale fede sia opposta al principio del riconoscimento della libertà altrui di credere in un fede diversa dalla propria. Secondo il Calogero « tale incondizionata difesa della libertà del dissenso è infatti la sola posizione che possa esser tenuta senza riguardo a dissensi: ed è quindi la sola fede, la cui stabilità sia intangibile da critiche altrui, perchè chiunque l'accetti non deve renderne conto che a sè medesimo » (2). Ma il Calogero, nel momento stesso in cui definisce « incondizionata » la « difesa dell'altrui libertà di essere diversi » (3), finisce per sottoporre in realtà tale difesa ad una condizione, sia pure alla « sola condizione » che « ciò valga anche per ogni altro » (4).

Se la legge del dialogo esprime, come vuole esprimere, un dovere anzi l'unico fondamentale dovere, essa non può, d'altra parte, non rappresentare se non « l'indicazione della necessità di pensare in un determinato modo » (5): ma è a questo punto —

(1) Cfr. GUIDO CALOGERO, *Logo e dialogo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1950.

(2) GUIDO CALOGERO, Relazione al XVIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana (Palermo, marzo 1960), in *Verità e libertà*, Palermo, Palumbo, 1960, p. 123.

(3) *Ibidem*, p. 123.

(4) *Ibidem*, p. 123.

(5) *Ibidem*, pp. 125-126.

e lo riconosce lo stesso Calogero — che si potrebbe « bensì obiettare: il riconoscimento di tale necessità non implica la negazione dell'altrui libertà di pensare altrimenti? E non è allora rimessa in giuoco la stessa natura fondamentale della legge del dialogo, che deve permettere a chi l'accetta di essere del tutto fermo nella sua fede, senza per nulla pregiudicare l'altrui libertà di avere una fede diversa? » (6). Obiezione assai grave, questa, per la legittimità stessa della legge del dialogo, dalla quale il Calogero pensa tuttavia di poter difendersi affermando che in realtà « io non reco pregiudizio alla libertà di nessun altro quando riconosco una necessità che a rigore appartiene soltanto a me » (7), anche perchè — egli precisa — quella necessità io in definitiva « non la impongo neppure a me stesso, perchè semplicemente la constato (e del resto la constato come una struttura del mio volere, la quale non posso mai immaginare assente, comunque di quel volere io sogni ampliata la libertà) » (8). Tale necessità, non imposta da me a me stesso, ma semplicemente constatata nel suo essere in me, non potrà tuttavia essere estesa per analogia agli altri, perchè — continua il Calogero — io « non potrò mai imporre loro alcuna constatazione di necessità, che io faccia considerando la struttura dell'esperienza mia. Tutt'al più potrò dir loro: io non riesco a pensarmi se non così: non vi trovate anche voi nella medesima situazione? E dovrò sempre aspettare la loro risposta, per constatare se eventualmente avvertano, anch'essi, simili, o più restrittivi, stati di necessità. Né potrò mai fondarmi su tale conoscenza (così acquisita attraverso la loro comunicazione) di questi loro stati di necessità per limitare io stesso la loro libertà, perchè ad ogni momento essa potrebbe essere smentita o modificata da una loro ulteriore comunicazione » (9).

In altri termini, il principio della difesa della libertà del dissenso, così come è formulato dal Calogero, è subordinato all'esistenza o meno di tale principio nelle facoltà volitive di ogni singolo individuo. Esso potrà essere considerato come necessariamente connaturato al volere di qualcuno soltanto per quel che riguarda la mia volontà (non posso non riconoscere che in me esso esiste dal momento che io affermo la legge del dialogo), mentre

(6) *Ibidem*, p. 125.

(7) *Ibidem*, p. 126.

(8) *Ibidem*, p. 127.

(9) *Ibidem*, pp. 127-128.

invece la sua esistenza nel volere altrui sarà del tutto problematica, legata com'è all'imponderabile determinazione di una libera e per di più continuamente revocabile scelta. Pertanto, dal momento che in me quel principio esiste necessariamente, io dovrò riconoscere ad ogni altra persona, qualunque sia la fede da essa professata, la libertà di dissentire da ogni altra diversa dalla propria, e tale libertà dovrò difendere. Ma siffatto riconoscimento, e la conseguente difesa della libertà del dissenso, non sarà necessariamente operato da parte di coloro verso i quali dovranno indirizzarsi la mia tolleranza e il mio spirito di comprensione. Sappiamo infatti che il dialogo si pone come legge e rappresenta un dovere dal quale non si possa in alcun modo derogare, soltanto per quel che riguarda la mia volontà: le volontà altrui, affrancate da un obbligo decretato solo nei miei confronti, sono e continueranno invece ad esser libere di trincerarsi dietro le barricate del loro privilegio, al di là del quale il mio dovere, privato di ogni diritto, si tramuterà per conseguenza nel più duro asservimento. Mentre la mia difesa della libertà altrui di dissentire si leverà in termini così rigorosamente apodittici, coloro che da me dovranno essere circondati da una sì ferrea tutela, e cioè tutti indistintamente gli altri, saranno tolleranti, verso di me e nei loro reciproci rapporti, solo nel caso che il principio della difesa della libertà del dissenso sia da essi condiviso, così come intolleranti invece saranno e potranno, secondo la legge del dialogo, continuare legittimamente ad esserlo, qualora quel principio sia da essi ritenuto, come in realtà è ritenuto — e vedremo in seguito il perchè — inaccettabile. In quest'ultimo caso, « il mio dovere di intendere, dovunque altri possa chiedere di essere inteso da me » (10) si porrà sul piano della più sterile unilateralità, poichè il dialogo che avevo cercato d'intrecciare avrà fatalmente il suono di un'unica voce, la mia, vanamente echeggiante in un soliloquio condannato a rimanere senza risposta alcuna. La legge del dialogo m'impone, sì, di ascoltare ciò che gli altri dicono e d'intenderli: ma se ad ascoltare e ad intendere l'altrui voce si leverà soltanto la dottrina del dialogo da me affermata, io non farò altro che subire la pluralità dei monologhi altrui, all'intolleranza dei quali io non potrò opporre che la mia *affermazione* della necessità di instaurare un dialogo, ma non un dialogo, perchè in

(10) *Ibidem*, p. 129.

tal caso il mio non sarà che un monologo, affermantе sia pure, ma invano, la necessità di stabilire una comunicazione dialogica fra me e coloro che mi circondano. In realtà — come vedremo più avanti — anche se gli altri dovessero accettare la mia legge del dialogo, il mio preteso dialogo non riuscirebbe a superare il ferreo confine di un'affermazione condannata, per sua intrinseca natura, a restare circoscritta entro i limiti di un'enunciazione fatalmente monologante: ma perchè la legge del dialogo possa tentare di spezzare il cerchio di un vano e compiaciuto soliloquio, è necessario comunque che il principio del riconoscimento e quindi della difesa della libertà altrui di dissentire « valga — come già sappiamo — per ogni altro », che gli altri « dimostrino una simile volontà di dialogo » (11), che ogni altro si ponga e sia « il comunicante, cioè l'interlocutore del dialogo » (12): perchè si possa affermare la possibilità di instaurare un dialogo è necessario cioè che sia rinnegata — come fa appunto il Calogero — la legge stessa del dialogo, e quindi la sua possibilità di stabilimento, fondata sul principio della difesa dell'altrui libertà di dissentire, e ciò dal momento che l'ammissione del principio della sottomissione delle libertà altrui al dovere del dialogo, « implica — come abbiamo visto riconosce anche il Calogero — la negazione dell'altrui libertà di pensare altrimenti ».

E' qui che la soluzione ribadita dal Calogero innanzi all'Assise filosofica siciliana apre già un primo spiraglio sul complesso di contraddittorietà in cui essa si è sempre temerariamente avvolta, e di cui quella derivante appunto dall'esigenza della reciprocità è l'unica ad essere stata scopertamente messa in evidenza al Congresso di Palermo dal Calogero, proprio per aver egli cercato, ad ogni costo, di sottrarsi alla sua morsa, senza però riuscirvi, e non per sua colpa, connaturata com'è essa, al pari delle altre, alla concezione stessa della legge del dialogo. Ci sembra opportuno, pertanto, onde vagliare quale effettiva portata abbia la soluzione del problema della tolleranza riconfermata al XVIII Congresso di Filosofia dal Calogero, procedere ad un riesame delle basi sulle quali la dottrina del dialogo si fonda. A tal fine, ci rifaremo alle giustificazioni date altrove dal Calogero, ed alle quali egli esplicitamente si richiama a sostegno e a più ampia difesa della sua teoria.

(11) *Ibidem*, p. 130.

(12) *Ibidem*, p. 129.

Il pilastro, fondamentale in quanto è considerato come intrinsecamente sottratto ad ogni possibile discussione, sul quale fa leva la legge del dialogo è l'affermazione dell'assoluta indiscutibilità di tale legge.

Nel dialogo che il Calogero in *Logo e dialogo* immagina avvenga fra Filalete e Sofizomeno, personificanti il primo lo spirito critico e il secondo lo spirito scettico, Filalete, discutendo intorno al concetto di indiscutibilità, dà di quest'ultimo la seguente definizione: «Indiscutibile — egli dice — è, per me, ciò che non sono tenuto a sottoporre alla discussione altrui» (13).

A tale definizione, Sofizomeno insorge osservando e ben a ragione che «ciascuno ritiene indiscutibile ciò che non si sente tenuto a sottoporre alla discussione altrui, e ritiene di non dover sottoporre alla discussione altrui ciò che considera indiscutibile» (14). Una tautologia, in altri termini, che Filalete non considera però soltanto come tale, perchè — egli afferma — essa indica piuttosto la via per la scoperta della vera natura dell'indiscutibile, nel senso che l'indiscutibilità dell'indiscutibile non può derivare tanto «dalla natura dell'indiscutibile per sè preso, ma bensì proprio dal mio poterlo non sottoporre a discussione altrui» (15): in tutte le ipotesi possibili circa l'indiscutibilità, quest'ultima — continua Filalete — «è una qualità di una nozione presente in me, mi sia essa stata fornita dalla ragione, dalla rivelazione o dalla storia. E la sua indiscutibilità può apparirmi solidissima. Ma altri può sempre venire a chiedermi di discuterla. Posso io proibirglielo? No davvero» (16). «Ma — obietta Sofizomeno — questo vale, allora, per ogni situazione pensabile. Qualunque cosa tu ritenga indiscutibile, potrà essere, prima o poi, discussa da altri» (17). La risposta di Filalete vuol essere perentoria: egli riconosce che ciò è vero per ogni cosa, tranne che per una: «salvo, appunto, il principio che tu debba sempre accettare la discussione. L'indiscutibile, è il dover discutere» (18). E poi — ché Sofizomeno cerca ancora di resistere osservando che tuttavia egli, Filalete, dovrà pur sapere il perchè di questo sentirsi autorizzato a rifiutare qualsiasi discussione su questo, Filalete gli

(13) GUIDO CALOGERO, *Logo e dialogo*, cit., p. 36.

(14) *Ibidem*, p. 36.

(15) *Ibidem*, p. 37.

(16) *Ibidem*, p. 37.

(17) *Ibidem*, p. 37.

(18) *Ibidem*, p. 37.

dà la spiegazione che rappresenta il *punto chiave* della dottrina del dialogo: « Come potrei obbedire alla tua richiesta di non comprenderti? Sarebbe già un comprenderti, nello stesso atto in cui mi chiederesti di non farlo. Questo è il solo caso in cui sono assolutamente autorizzato a disobbedirti [...]. Sono autorizzato a disobbedire a chiunque pretenda che io infranga quella regola. Questo vuol dire che essa è per me indiscutibile » (19).

La conclusione di Filalete è naturalmente anche quella di Calogero: « ciascuno di noi — per animato che si senta dello spirito della discussione, cioè dalla volontà di intendere altri e di comprendere le loro ragioni, sottoponendo perciò alla loro critica ogni suo più solido argomento, e con la sincera aspettativa della possibilità che tale loro critica non lo faccia più apparir solido — una cosa ha tuttavia il diritto di considerare indiscutibile, cioè sottratta ad ogni eventualità di svalutazione dipendente da dissenso o da censura altrui. Tale cosa è, appunto, questa sua costante volontà d'intendere. Ogni altra sua tesi può essere revocata in dubbio dal suo interlocutore, ed egli ha il dovere di esaminarne le ragioni: ma questa disposizione ad intendere, questo principio del colloquio, questo nessuno può revocarlo in dubbio nel suo spirito, se egli non vi rinunzia da sè. Come infatti potrebbe obbedire all'altrui richiesta di non essere inteso, senza perciò intenderlo, e quindi senza disobbedirlo? Questo principio è quindi il vero *absolutum*, nel senso di essere « assolto » da ogni necessità di conferma altrui » (20).

Ogni principio — questa è dunque la concezione fondamentale sulla quale si erge la legge del dialogo — può esser fatto oggetto di discussione, tranne uno, il principio appunto del dover discutere al fine di comprendere gli altri.

La legge del dialogo si pone pertanto fatalmente sulla scia dell'intrinseca contraddittoria esclusione di se stessa dall'ambito della propria affermazione fra le cui acque invariabilmente fa naufragio ogni soluzione comprensiva. Si può dire che « tutto è relativo » ma relativa non sarà l'affermazione secondo la quale tutto è relativo: si può affermare che « ogni verità è condizionata dalla storia » solo se la concezione storicistica della realtà sia stata posta su di un piano metastorico: si potrà obiettare « che

(19) *Ibidem*, pp. 38-39.

(20) *Ibidem*, pp. 41-42.

ogni conclusione è problematica » a patto che non problematica ma assertoria sia invece quella del problematicismo. Una differenza c'è tuttavia ed è notevole: mentre nelle altre affermazioni comprensive la contraddizione è implicita o è stata esplicitata solo per poterne paradossalmente negare appunto la contraddittorietà, come ha fatto il problematicismo spiritiano, nella concezione dialogica di Calogero essa è invece — senza essere stata tuttavia neanche presa in esame come tale — chiaramente espressa: « ogni principio è discutibile tranne il principio della discutibilità di ogni principio ».

Ora tale esplicito ripudio — di per sé dissolvente — della propria affermazione, il primo indubbiamente che si sia verificato nell'ambito di una affermazione comprensiva, mentre da un lato mira a porre la legge del dialogo su di un piano inconfutabile, trova dall'altro la sua spiegazione nel fatto che la legge del dialogo pensa di poter ancorare la sua indiscutibilità al di fuori di se stessa, facendo appello alla contraddittorietà che colpirebbe un'eventuale istanza altrui tendente, mediante una richiesta di non comprensione, a lasciar cadere nel vuoto l'asserita esigenza dialogica: ma può, contro l'eventuale richiesta altrui di non comprensione, esser considerata valida — e questo è il punto — l'asserzione della non accettabilità di tale richiesta, o invece è proprio tale richiesta che deve esser respinta come intrinsecamente contraddittoria e quindi inaccettabile?

L'argomentazione di Calogero esige innanzi tutto una chiarificazione: l'obbedire ad una richiesta non equivale a comprenderla, ma ad averla già compresa, senza di che non sarebbe stata possibile la decisione di obbedire ad essa: parimenti il non obbedire ad una richiesta non equivale a non comprenderla, ma ad averla egualmente compresa, senza di che non sarebbe stata possibile la decisione di non obbedienza. Premesso ciò, è necessario distinguere, per quel che riguarda l'affermata contraddittorietà della richiesta di non comprensione, se quest'ultima sia estrinseca od intrinseca alla dottrina dalla quale essa viene avanzata.

Nel caso che la richiesta di non comprensione sia estrinseca, obbedire ad essa vorrebbe dire, sì, averla già compresa, ma l'accettazione seguita alla comprensione della richiesta in questione, renderebbe impossibile qualsiasi ulteriore comprensione, impedendo per conseguenza la comprensione della dottrina dalla quale essa è stata avanzata: la richiesta di non comprensione si porrebbe

sul piano della più perfetta coerenza, poichè ciò che essa chiedeva non fosse fatto oggetto di comprensione *era la dottrina che avanzava tale richiesta e non la richiesta avanzata da quella dottrina*. Non avrebbe ragione di essere cioè il presupposto che ponendo la richiesta di non comprensione su di un piano contraddittorio poteva autorizzare il suo non accoglimento. Contraddittoria sarebbe invece proprio l'universale legge della comprensione, affermata dalla legge del dialogo, qualora essa, disobbedendo arbitrariamente alla non contraddittoria richiesta di non comprensione, rifiutasse di accettarla: in altri termini, essa potrebbe comprendere una dottrina che chiedesse di non essere compresa, solo consumando innanzi tutto un contraddittorio atto di discriminazione ideologica nei confronti della richiesta di non comprensione avanzata da quella dottrina. Per sfuggire a tale contraddizione ad essa non resterebbe che una sola via di scampo: accogliere cioè la richiesta di non comprensione e *rinunciare a comprendere* la dottrina che tale richiesta ha coerentemente avanzato, cadendo in tal modo nuovamente in contraddizione con l'universale legge della comprensione così illusoriamente proclamata. Non potendo infatti dialogare con una dottrina che non ha potuto comprendere, essa dovrebbe, costretta a rinunciare alla discussione con almeno una dottrina, riconoscere che il concetto di indiscutibilità non si identifica e non può identificarsi con il principio del dover discutere affermato dalla legge del dialogo.

Più pertinente, ma non meno infondata, è l'argomentazione di Calogero nel caso invece che la richiesta di non comprensione sia intrinseca alla dottrina dalla quale viene avanzata (nel caso, ad esempio di una dottrina che affermi che nessuna fede può essere in realtà compresa dalle altre fedi e quindi pretenda anche per tale sua affermazione la non comprensione altrui). In tal caso obbedire alla richiesta di non comprensione equivarrebbe ad aver compreso non solo la richiesta di non comprensione avanzata da quella dottrina, ma anche la dottrina dalla quale tale richiesta è stata avanzata. Ma l'aver compreso una concezione che avanzi tale richiesta di non comprensione come intrinseca affermazione della sua dottrina, equivale non solo a *non aver obbedito* alla sua istanza di non comprensione, ma anche a *respingere* la dottrina esprimentesi tutt'intera in quella richiesta: *obbedire equivale cioè in tal caso a respingere e quindi a non comprendere la dottrina dalla quale quella richiesta è stata avanzata*: la richiesta di

non comprensione non sarà cioè contraddittoria dal momento che essa può essere soddisfatta, e pertanto non sarà legittimo alcun rifiuto ad aderirvi. In contraddizione cadrà invece — come abbiamo visto — proprio la dottrina dell'universale comprensione, qualora essa aderisca alla richiesta di non comprensione, poichè, in seguito a tale adesione, essa non potrebbe non venir meno alla sua fondamentale esigenza che è appunto quella della comprensione: contraddizione insuperabile, poichè, se per sfuggire a tale dissolvante difficoltà, essa decidesse di disobbedire all'istanza di non comprensione e di applicare nei confronti di quella richiesta la legge dell'universale comprensione, vi sarebbe, nello stesso istante in cui verrebbe ad esser proclamato, dalla legge del dialogo, il principio di una comprensione universale, una dottrina, quella affermante il principio della non comprensione, innanzi alla quale la legge del dialogo affermerebbe, con l'intollerante imposizione del principio di comprensione, il principio dell'incomprensione più totale. Non sarebbe in alcun modo contraddittoria la dottrina affermante il principio di non comprensione, poichè la legge del dialogo non farebbe che riconfermare nei suoi confronti il principio della non comprensione: contraddittorio si rivelerebbe invece proprio il principio dell'universale comprensione, affermato dalla legge del dialogo, e risoltosi nella più radicale affermazione del principio di non comprensione proprio nei confronti della richiesta di non comprensione sulla cui pretesa contraddittorietà il dover discutere aveva fondato con tanta illusoria certezza l'indiscutibilità della sua legge.

Non solo: ma coloro che eventualmente dovessero rifiutare di esser compresi, a maggior ragione rifiuterebbero di comprendere me, e la mia comprensione di tale loro rifiuto ad attuare il principio della comprensione nei miei confronti, si ridurrebbe ad essere la comprensione dell'incomprensione: l'incomprensione altrui potrebbe da me esser compresa, ma non potrebbe esser vinta dalla mia comprensione, e continuerebbe pertanto ad essere perfettamente valida ed operante, in primo luogo contro il principio dell'indiscutibilità del dover discutere da me affermato. Con l'aggravante, questa volta, che mentre prima *gli altri potevano non esser da me compresi non appena chiedevano di non esserlo, io finirò per non essere compreso anche se chiederò di esserlo*. Il che segna il definitivo fallimento del principio dell'indiscutibilità del dover discutere, dal momento che il principio sul quale si fonda

la legge del dialogo non solo non è immune dal rifiuto altrui di accettazione, ma non è immune neanche dal concomitante rifiuto altrui di attuazione.

La pretesa comprensione proclamata dalla legge del dialogo si spegne, in definitiva, non appena ha varcato la barriera dell'unica affermazione che essa è in grado di comprendere, la propria, quella affermando la discutibilità di ogni principio ma non del principio del dover discutere, poichè al di là di quest'ultimo non può che estendersi l'errore al quale la legge del dialogo non potrà né offrire né chiedere alcuna comprensione, ma solo cercare d'imporre il dogma della sua legge.

Chiarita la non validità del principio dell'indiscutibilità della legge del dialogo, vediamo adesso quale valore abbia la priorità del dialogo sul logo che il Calogero afferma per difendere tale indiscutibilità, basata sulla non accettabilità della contraddittoria richiesta di non comprensione, dall'accusa di essere fondata cioè a sua volta proprio sul discusso e quindi discutibile principio di non contraddizione.

Per non rinunciare all'indiscutibilità del principio del dialogo, il Calogero è costretto a negare che esso dipenda dal principio di non contraddizione, in quanto quest'ultimo, il principio del logo, « è un principio che regola — egli dice — lo svolgersi di un colloquio già in atto » (21), mentre invece il principio del dialogo « lo istaura » (22): i due principi si distinguono appunto in questo, e cioè che « uno ci dice *come* dobbiamo dialogare, e l'altro, più radicalmente, *che* dobbiamo farlo » (23): pertanto « il principio del dialogo appare come più cogente, ed originario, del principio del logo » (24).

Questo è indubbiamente il punto più debole dell'intera dottrina del dialogo, essendo evidente che la regola preesiste all'atto che regola: quella regola coinstaurerà quell'atto non appena, ad instaurarlo, sarà intervenuta la volontà, poichè se quest'ultima è libera di instaurare o di non instaurare quell'atto, non potrà in alcun modo scegliere invece l'adeguarsi o il non adeguarsi a quella regola. L'innalzamento di un edificio esige, perchè sia posto in

(21) *Ibidem*, p. 44.

(22) *Ibidem*, p. 48.

(23) *Ibidem*, p. 48.

(24) *Ibidem*, p. 48.

atto, non solo la volontà di chi decide la costruzione di esso, ma anche le inderogabili norme dettate dalla scienza delle costruzioni, le quali se ci diranno *come* quell'edificio deve essere costruito, detteranno però quella regola *prima* che la costruzione sia iniziata e non durante, perchè, se così non fosse, di quell'edificio non potrebbero essere gettate neanche le fondamenta. Del resto ciò è riconosciuto dallo stesso Calogero quando afferma che « il divieto di contraddizione riguarda la mia dizione: se alla dizione io rinuncio, quel divieto è sospeso nel suo valore » (25). Pur essendo indubbiamente errato affermare che il divieto di contraddizione è sospeso qualora si rinunci alla dizione (la forza di gravità non è sospesa se un corpo non cade solo perchè è poggiato sulla superficie della terra), a Calogero sfugge che tale affermazione non vuol dire né più e né meno che per rinunciare al principio di contraddizione bisognerebbe rinunciare anche al dialogo, instaurato appunto, oltre che dalla volontà di dialogare, anche dal principio di non contraddizione. Poichè quest'ultimo rappresenta per la dizione la legge dalla quale essa non può prescindere, sospendere la dizione vuol dire non avvalersi di quella legge, sospenderne cioè l'attuazione nell'ambito della dizione ma non la validità, come parimenti le leggi per costruire un edificio non sono e non possono essere ripudiate qualora si rinunci alla sua costruzione. Rinunciare al dialogo non vorrà dire e non può voler dire rinunciare al principio di non contraddizione perchè quel principio è e continuerà ad essere intimamente unito con le leggi che regolano il dialogo. Non si può rinunciare cioè al principio di non contraddizione, anche nel caso che si rinunci alla dizione, perchè quel principio si identifica con il pensiero stesso prima ancora di essere così inscindibilmente legato all'espressione di esso. Né al riguardo può aver valore l'illusoria riforma hegeliana poichè la dialettica, dopo aver cercato di infrangere il principio di identità, ha dovuto fondarsi anch'essa su di un principio adialettico, sottratto cioè al divenire del principio di contraddizione. La dialettica di Hegel si pone infatti in una sintesi definitiva, in contraddizione con il principio stesso della dialettica, contraddizione non più dialettica, perchè se tale fosse essa si risolverebbe in una nuova sintesi, in cui la dialettica stessa sarebbe superata come momento astratto. La dialettica, per sopravvivere, deve riconoscere cioè la

(25) *Ibidem*, p. 47.

identità con se stessa e ipostatizzare l'estrema contraddizione, che non può rifiutare in quanto dialettica fondata su di un principio adialettico e che non può superare perchè tutto diviene, tranne il divenire nuovamente fondato sull'essere.

Dal principio di non contraddizione non si può evadere, perchè esso non è come afferma Calogero « un imperativo a cui bisogna obbedire per poter essere compresi dagli altri » (26), ma è un imperativo al quale bisogna obbedire per poter essere compresi innanzi tutto da se stessi: quell'imperativo non è quindi un imperativo ipotetico, perchè non mi « ordina di non contraddire quello che ho detto con quel che dico: ma presupposto, naturalmente, che qualcosa io voglia dire » (27), perchè ciò che invece esso mi ordina è di non contraddire quel che penso con quel che penso, ed è quindi assolutamente categorico dal momento che ha in se stesso l'unico presupposto, il pensiero, dal quale non si possa in alcun modo prescindere neanche qualora ad esso si voglia illusoriamente rinunciare.

Se « il *cogito ergo sum* è — come dice Calogero — la situazione del logo » (28) e « il *tecum loquor ergo es* è la situazione del dialogo » (29), io posso dialogare con altri e dire *es* solo in quanto *loquor*: ed io *loquor* solo in quanto *sum* e *sum* in quanto *cogito*: il dialogo presuppone cioè il logo, anzi almeno due loghi, per i quali il dialogo avrà un *valore puramente strumentale*, in funzione della verità che ciascuno di essi cercherà di affermare. La legge del dialogo resterà ad essi del tutto estranea, perchè si porrà come terzo logo avanzante una terza affermazione di verità, la priorità del dialogo sul logo, in funzione della quale il dialogo con le altre due fedi si porrà anch'esso come strumento di un logo affermando la priorità del dialogo del logo, affermando la priorità cioè di un logo, quello del dialogo, sulla pluralità degli altri loghi.

Adamo poté dialogare e dire *es* solo quando fu creata Eva, ma poté dialogare solo in quanto prima, indipendentemente da ogni possibilità di dialogo, si era posto come logo. Così come, in un ipotetico cataclisma universale che precipitasse l'ultimo uomo sopravvissuto in un vuoto cosmico, e gli impedisse di parlare per-

(26) *Ibidem*, p. 48.

(27) *Ibidem*, p. 45.

(28) *Ibidem*, p. 189.

(29) *Ibidem*, p. 189.

fino con le stelle, anch'esse dissolte nel nulla, quell'uomo continuerebbe ad essere illuminato dal logo fino all'estremo confine: fra i primi due uomini e gli ultimi due si stende l'era del dialogo, ma fra il primo e l'ultimo si distende la più ampia epoca del logo.

Sul ripudio della pluralità dei loghi, ciascuno affermando la sua verità e negando le pretese verità altrui, si leva un novello logo, quello del dialogo, affermando la propria verità e negando la pretesa verità della pluralità dei loghi esistenti.

Il Calogero, prevedendola, protesta contro tale affermazione, che ritiene arbitraria in quanto il dialogo « si presenta non come l'esposizione di un determinato punto di vista, che perciò si opponga ad altri, ma bensì come il chiarimento delle condizioni di compostibilità di tutti i punti di vista, che storicamente si manifestino » (30). Chi è investito dello spirito del dialogo — continua Calogero — potrà dire « che le sue idee sono diverse » (31): « ma non può mai dire che siano contro le altre » (32): chi accetta la legge del dialogo « sarà contro un'altra verità solo in un caso: solo quando questa pretenda di essere la Verità unica, e di poter agire in conseguenza. Egli sarà contro, insomma, l'esser contro delle verità » (33).

Affermazione, questa, assai grave: di contraddizione in contraddizione il Calogero arriva infatti ad una posizione che equivale alla più completa paralisi ideologica.

Per sfuggire alla contraddizione di un principio dichiarato indiscutibile, il dover discutere, fondato in realtà sul discusso principio di non contraddizione, egli aveva dovuto affermare la priorità del dialogo sul logo. Ma la priorità del dialogo sul logo si era tacitamente rivelata illusoria in quanto essendo il dialogo anch'esso un logo, affermare quella priorità equivaleva ad affermare la priorità di un logo sugli altri loghi. Per sottrarre la legge del dialogo all'accusa di essere anch'essa né più né meno che un logo in contrasto con gli altri loghi, il Calogero deve ora negare che chi accetta quella legge possa esser contro le altre verità, ma finisce per ammettere e non può non ammettere che questi

(30) *Ibidem*, p. 182.

(31) *Ibidem*, p. 183.

(32) *Ibidem*, p. 183.

(33) *Ibidem*, p. 183.

si porrà contro ogni altra fede che, negando ogni validità alla legge del dialogo, presuma di rappresentare essa soltanto la verità. Il che equivale a dire che chi accetta la legge del dialogo sarà contro *tutte* le altre affermazioni di verità, dal momento che non esiste e non può esistere nessuna verità che non presuma, appunto in quanto verità, di esser l'unica a rappresentare la Verità.

Voler distinguere in una dottrina ciò che « propriamente pertiene alla presunzione di accaparramento monopolistico della verità, e tutto ciò che invece, di essa, non rientra in tale proposito mentale » (34), non significa che « mentre sul primo punto ci sarà sempre opposizione, sul secondo non ci sarà opposizione mai, ma solo possibile accordo o possibile disaccordo » (35), perchè l'opposizione sul primo punto implicherà prima ancora che il disaccordo sull'intera dottrina l'impossibilità di aderire ad essa. Voler privare la pluralità delle asserzioni di verità, della presunzione che ogni fede ha di essere l'unica verità, equivarrebbe infatti a dar vita ad una pluralità di asserzioni tutte perfettamente equivalenti, a nessuna delle quali si potrebbe aderire, poichè in tal caso ogni adesione sarebbe, e nel modo più radicale, arbitraria e non giustificabile neanche con un atto di fede: l'adesione ad una di esse implicherebbe *ipso facto* la negazione dell'affermata equivalenza della pluralità delle verità e la conseguente riaffermazione dell'unicità della verità prescelta appunto in quanto verità. Perchè sia possibile, fra la pluralità delle fedi esistenti, la scelta di una di esse, è necessaria l'identificazione di una qualsiasi di quelle fedi con la verità. Negare il diritto da parte della pluralità delle fedi di poter presumere di rappresentare la Verità, equivale ad affermare l'impossibilità di aderire ad una di esse, e quindi a nessuna fra di esse, tutte equivalenti fra di loro nella comune incapacità a porre le loro fedi sul piano della verità: e ciò sia perchè si può aderire ad una fede solo se a torto o a ragione la si considera come la vera fede, e sia perchè l'adesione anche se arbitraria e irresponsabile ad una di esse equivale all'affermazione sia pure arbitraria e irresponsabile di quella fede come unica verità. Solo in questo senso può esser vera l'affermazione di Calogero secondo la quale chi accetta la legge del dialogo non è contro nessuna verità, in quanto non esistendo cioè più alcuna

(34) *Ibidem*, p. 183.

(35) *Ibidem*, p. 183.

verità, ma solo *affermazioni non esistenti sul piano della verità*, egli potrà possedere tutt'intera la Verità, la verità affermata cioè come unica dalla legge del dialogo.

La legge del dialogo, presumendo di distruggere la presunzione di ciascuna fede di esser l'unica verità, vieta di dare il proprio assenso ad una qualsiasi delle altre fedi, assicurando ad una sola fede, quella del dialogo, la sopravvivenza come unica verità. Fra la legge del dialogo e la pluralità dei loghi vi è cioè un'intrinseca incompatibilità, poichè quella legge non è altro che un logo escludente gli altri loghi: chi l'accetta non potrà aderire a nessun'altra fede, l'accettazione della quale implicherebbe il ripudio di essa.

Ma non solo chi aderisce alla legge del dialogo non potrà aderire a nessun'altra fede, ma non potrà neanche dialogare con nessuna delle altre fedi, tutte inesistenti sul piano della verità, in quanto tutte dichiarate incapaci di possedere la verità racchiusa tutt'intera nello scrigno del dialogo. La legge del dialogo potrà pertanto dichiarare apertamente la sua guerra santa contro gl'infedeli aderenti alle altre fedi, respinte dietro i reticolati dell'errore, e il dialogo che essa intreccerà con le pretese affermazioni altrui di verità sarà l'arma prescelta per cercare di assicurare il trionfo del suo dogma: ma allora — come dice Calogero per bocca di Sofizomeno — nessuno sarà « più ridicolo di colui che mostra di avere interesse a conoscere il pensiero altrui, solo perchè ha interesse a sostituirlo col suo. In fondo, capire come la pensa il suo interlocutore a lui non interessa affatto. Gli importa solo di vedere quanto ha ancora da lavorare per convincerlo, e di controllare i risultati della sua opera, come un operaio che ogni tanto misura col calibratore il pezzo che sta sgrossando al tornio » (36).

La pretesa priorità del dialogo, cioè di un principio morale, sul principio del logo, porta all'inversione del tradizionale rapporto etico-metafisico, e va al di là della stessa posizione kantiana, che pur scindendo l'etica dalla conoscenza non aveva tuttavia affermato la priorità della prima sulla seconda. Per Kant il primato della ragion pratica sulla ragion teoretica si era limitato ad una sovraordinazione estrinseca, motivata dall'eccellenza del sovrasen-

(36) *Ibidem*, p. 27.

sibile sul sensibile. I due mondi restavano però divisi, e il primato della ragion pratica riaffermato da Fichte si era risolto in una subordinazione del conoscere, in quanto mezzo, rispetto all'agire considerato come fine. L'idealismo aveva riunito in tal modo i due mondi che il criticismo aveva diviso, riequilibrando, sia pure nell'ambito dell'autocoscienza, la priorità della metafisica sull'etica: conoscere per agire, conoscere cioè la verità per agire in conformità di essa. Calogero pensa invece di poter invertire tale rapporto: non conoscenza della verità per sapere come dobbiamo agire, ma al contrario l'agire, cioè il dialogare, inteso come presupposto per poter affermare la pluralità delle verità.

Per difendersi dalla contraddizione derivante dalla « discutibilità » del principio di non contraddizione sul quale è basata l'indiscutibilità del dover discutere, Calogero nega — come già sappiamo — che il principio del dialogo dipenda da quello di non contraddizione, abbassando quest'ultimo da principio logico a principio regolante un dialogo già posto in atto dal principio che impone il dovere, fondamentale, del dialogo: « la regola — egli dice — del non contraddire è una specificazione dell'imperativo etico, e non già l'imperativo etico una conseguenza del principio di non contraddizione. Non la logica genera la morale, ma la morale la logica » (37): « occorre — ribadisce il Calogero — invertire il tradizionale principio, secondo il quale la conoscenza, logica e gnoseologica, della verità è condizione necessaria dell'azione morale » (38), in quanto « la decisione morale dell'intendere è indipendente da ogni interpretazione metafisica della realtà » (39).

E' indubbiamente legge morale, oltre che logica, dialogare secondo i principi della logica: ma che sia legge anche morale dialogare secondo i principi della logica è una legge morale che si fonda sull'implicita affermazione della necessità morale di dialogare secondo le leggi della verità logica, sull'affermazione cioè della verità della moralità del dialogo condotto secondo il principio logico di non contraddizione. Il quale è e rimane principio logico pur divenendo principio anche etico nell'agire che dev'essere conforme a quella che è la verità fondamentale della logica. Se sul piano logico si afferma infatti l'obbligatorietà del principio di non contraddizione, nell'azione morale sarà obbligo anche morale non

(37) *Ibidem*, p. 47.

(38) *Ibidem*, p. 81.

(39) *Ibidem*, p. 83.

contraddire il principio logico di non contraddizione. Quando il Calogero inverte il rapporto etico-metafisico affermando che la conoscenza logica e gnoseologica della verità non può sussistere indipendentemente dall'etica, non si può però non obiettare se questa sua affermazione egli la consideri come appartenente all'agire o alla legge dell'agire, se al dialogo o alla legge del dialogo, se alla libertà o alla verità: perchè se quell'affermazione appartiene alla legge dell'agire e non all'agire, alla legge del dialogo e non al dialogo, alla verità e non alla libertà, allora sarà ancora la verità logico-metafisica a fondare la morale e non la morale a fondare la verità logico-metafisica.

Ma — incalza il Calogero — « ammesso che io consideri l'etica come incapace di sussistere senza il sostegno di una metafisica [...] è ovvio che io mi riterrò autorizzato ad agire contro qualsiasi eventualità prevista come sfavorevole per l'inconstrastato impero di quella metafisica quale unica regina delle menti. Nella difesa di essa, io mi sentirò di conseguenza investito di un diritto radicalmente superiore a quello che altri invece potrebbe pretendere, quando rivendicasse la sua libertà di esaminarla e criticarla » (40). Se ciò è indubbiamente vero per ogni logo, ciò è vero tuttavia anche per il logo del dialogo, se è vero che chi professa tale fede, innanzi all'« esser contro » delle altre verità « sentirà il dovere di combattere, perchè vedrà in esso una negazione dell'eticità stessa, e nell'opporvi ad esso un suo stretto dovere morale » (41). Colui che dovesse aderire alla legge del dialogo sentirà cioè il dovere morale di difendere la sua verità, di combattere contro tutte indistintamente le altre fedi, tutte neganti la verità della priorità dell'etica sulla metafisica, tutte affermanti l'unicità della propria verità. E ciò perchè la legge del dialogo, essendo « la sola verità che è sottratta di diritto alla infinita esigenza del controllo dialogico » (42), potrà pretendere di stabilire la sua tirannia, incontrollata e indiscutibile, in nome e sotto il pretesto della salvezza della comune repubblica delle fedi.

E ciò, pur nella sua profonda contraddizione, avrà una superstita coerenza: posta la premessa che la morale genera la metafisica, poichè l'unica morale a generare la metafisica sarà quella del dialogo, non potrà esservi che *una sola* metafisica legittima.

(40) *Ibidem*, p. 82.

(41) *Ibidem*, p. 183.

(42) *Ibidem*, p. 85.

quella del dialogo, mentre le altre metafisiche, non fondate ma fondanti arbitrariamente la morale, rimarranno come sospese nel vuoto dell'errore.

Ma se la pretesa priorità del dialogo sul logo porta all'illusoria inversione del rapporto etico-metafisico, l'inversione di tale rapporto porta ad una radicale negazione della legge di Calogero.

Abbiamo già visto come la legge del dialogo si risolva in realtà in un logo contraddittoriamente levantesi sul ripudio degli altri loghi. Ma non solo il dialogo, essendo anch'esso un logo, dovrà affermare, come tutti i loghi, la sua verità contro l'errore delle altrui metafisiche e delle concezioni etiche che da esse derivano, negando nel monologo del suo logo la legge del dialogo, ma la negazione della legge del dialogo si riaffermerà, in conseguenza dell'inversione del rapporto etico-metafisico, proprio nell'ambito della libertà morale.

Porre la morale come indipendente dalla metafisica vuol dire infatti negare le etiche dipendenti dalle varie metafisiche e cioè privare la pluralità delle verità della possibilità di attuare sul piano etico la verità raggiunta su quello metafisico. In che consisterà allora la soluzione del problema della tolleranza proclamata dalla legge del dialogo? Secondo tale legge io dovrò comprendere chi crede, ad esempio, nella fede A: ma credere nella fede A vuol dire agire e poter agire in conformità della legge A: quindi io dovrò comprendere e rispettare la libertà di X di credere nella fede A e di agire in conformità ai principi etici che X a torto o a ragione crede siano legati alla sua fede. Posta invece la morale come indipendente dalla metafisica, la legge del dialogo non solo non riconoscerà agli altri, in quanto unica verità, la libertà di pensare diversamente, ma negherà anche la possibilità altrui di agire secondo le norme della propria coscienza morale e quindi *la libertà di possedere un'etica*.

Secondo il Calogero, solo la legge del dialogo può attuare lo spirito evangelico espresso nella proibizione del « non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te » e ancor più nell'esortazione del « fate agli altri ciò che volete vi sia fatto ».

Secondo tale norma — osserva Calogero — bisogna riferirsi a ciò che si preferisce in una certa situazione « per capire che

cosa nella stessa situazione possono preferire gli altri » (43): ma « se i gusti altrui sono opposti ai miei, come potrò dire di beneficiare » gli altri « facendo loro ciò che piace a me e non a loro? » (44). Né si può adottare come criterio ciò che è buono in sé e quindi universalmente desiderabile, perchè gli altri potrebbero essere « di parere opposto, non solo nel loro immediato gusto personale, ma anche nella loro filosofia dell'universalmente desiderabile » (45). Nè varrebbe « un infinito referendum » perchè in tal caso « dovrei sempre aspettare il responso delle preferenze altrui, all'infinito » (46). Ciascuno di noi per obbedire alla legge evangelica si trova innanzi al dilemma o di dover « sempre aspettare che gli altri gli dicano che cosa vogliono che egli faccia loro » (47) oppure nell'imporre loro d'autorità « solo quel che si ritiene che essi debbano volere » (48): « nel primo caso si è succubi degli altri e non si può mai decidere con responsabilità propria, nel secondo caso si decide autoritariamente, in fondo senza starli a sentire. O li ascoltiamo troppo, e non sappiamo più come concludere, o li ascoltiamo troppo poco, quasi nemmeno cominciamo ad ascoltarli » (49).

Instaurando la legge del dialogo è opinione del Calogero che si possa invece risolvere tale difficoltà. « Ciò che altri mi ha detto potrà essermi detto diversamente domani: un'altrui aspirazione può mutare, un'altra ne può sorgere, niente è mai definitivo nell'orizzonte della vita. Ma c'è qualcosa che non è il risultato di questo dialogo, di questo intendimento, perchè è sua stessa base. E' la volontà di comprendere le preferenze altrui. E, per averla, non ho bisogno di accertare che cosa gli altri preferiscano. Già all'inizio del mio accertamento, essa è là » (50): il significato più stabile della massima evangelica « si avverte dunque quando si traduce mentalmente il *Fa agli altri quel che vorresti fosse fatto a te* in un *Comprendi gli altri così come vuoi esser compreso tu* » (51).

(43) *Ibidem*, pp. 52-53.

(44) *Ibidem*, p. 53.

(45) *Ibidem*, p. 53.

(46) *Ibidem*, p. 54.

(47) *Ibidem*, p. 54.

(48) *Ibidem*, p. 54.

(49) *Ibidem*, p. 54.

(50) *Ibidem*, p. 55.

(51) *Ibidem*, pp. 55-56.

E' da osservare anzitutto che nella morale evangelica è detto di fare agli altri non solo il bene che vorremmo fosse fatto a noi, ma di render loro anche bene per male: quella evangelica è la legge non solo della comprensione, ma anche del perdono. Ricambiare la violenza con la violenza vuol dire opporre male a male, mentre invece il male deve esser vinto con l'amore: *ma il bene è il bene e il male resta il male*.

Premesso ciò, quale significato può avere la formula « non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te » per ciò che riguarda il problema di quel bene supremo che è la verità? Se io sono in possesso della verità, io ho il dovere di comunicarla agli altri, di convertirli alla verità, sia pure nello spirito della legge dell'amore e quindi rifuggendo da ogni violenza. Ma anche gli altri credono di essere nella verità: una verità che io respingo perchè per me essa si identifica con l'essere. Poichè io non voglio esser fatto oggetto di conversione da parte delle affermazioni altrui di verità, che per me si identificano con l'errore, forse che per questo io non dovrei cercare più di convertire gli altri alla mia verità, che per i non credenti nella mia verità si identifica con l'errore? O, qualora quella massima sia vista nella sua espressione positiva (« fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te »), io dovrei cedere alle fedi altrui solo perchè io voglio che gli altri cedano alla mia? E, ammesso che io sia disposto — anzi che io sia costretto per un'ipotetica coerenza logica con la massima della morale evangelica — a ripudiare la mia fede come desideravo che gli altri facessero con la propria, a quale fra quelle fedi, che io avrei voluto convertire, cioè a quale fra tutte le altre fedi, io dovrei convertirmi dal momento che la conversione ad una di esse escluderebbe la conversione a ciascuna delle altre, tutte escludentisi reciprocamente?

La verità è che la massima evangelica non può essere applicata al solco che divide la verità dall'errore: dietro al precetto che esorta a fare agli altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi, e quindi a capirli, ad amarli, c'è la dottrina che afferma l'amore degli uni verso gli altri in quanto tutti indistintamente fratelli perchè figli di un Dio che incarna la Verità: amare gli altri vuol dire quindi comprendere l'errore altrui ma non rinunciare a portare gli erranti, appunto perchè anch'essi oggetto del nostro amore, sulla via della verità. Questo il significato del « comprendere » visto alla luce della massima evangelica per quel che riguarda il rap-

porto verità - errore: il significato dell'«esser compreso» consiste nel riuscire a comunicare agli altri la verità. E mentre io voglio convertire gli altri alla mia verità, appunto perchè li amo, non posso, anche se li amo, convertirmi alla loro pretesa verità. alla negazione della mia verità, ad una delle fedi altrui, sia perchè quella fede è per me fede erronea fra le tante fedi erronee, e sia perchè la conversione ad essa non potrebbe esser giustificata neanche dalla convinzione, che sarebbe illusoria, di riuscire a colmare in tal modo l'abisso che separa la verità dall'errore, perchè quell'abisso si riaprirebbe inesorabilmente fra la mia nuova fede, da una parte, e quella che ho ripudiato e le restanti fedi, dall'altra.

Verità ed errore: io non posso «comprendere gli altri come voglio esser compreso io» per quel che riguarda la verità, e ciò *qualunque sia la mia fede*: io so che anche gli altri, al pari di me, si considerano nella verità, ma, *qualunque sia la fede alla quale io credo*, posso affermare soltanto che gli altri si considerano erroneamente nella verità. Io dovrò comprendere la pluralità delle altrui fedi erronee, ma non potrò convertirmi a nessuna di esse, e ciò mentre non posso non auspicare che gli altri comprendano finalmente la mia verità e ad essa si convertano dopo essersi resi conto di essere, fino ad allora, vissuti nell'errore.

La legge del dialogo non può ampliare cioè la sfera della massima evangelica, perchè entrambe presuppongono una verità, coerentemente, in quanto dichiarata e consapevole affermazione di verità, la fede evangelica, contraddittoriamente invece la fede nella dottrina del dialogo, nella sua presunzione di poter porre un'irraggiungibile priorità perfino rispetto alla sua stessa presunzione di verità. La legge del dialogo non può alterare infatti l'equilibrio intorno al quale ruota il rapporto fra la verità e l'errore, perchè incapace, in quanto fede fra le altre fedi, di racchiudere in una verità comprensiva la totalità delle altre fedi, irrimediabilmente escluse dalla tutela della sua legge imperante solo a difesa dei confini della sua affermazione di verità. Il contrasto fra «la verità» e «le verità» si risolve infatti nel contrasto fra la verità e la libertà: «contrasto che dev'essere assolutamente risolto, e che può risolversi — è il Calogero che smentisce definitivamente se stesso — solo considerando come suprema verità proprio la verità della libertà delle verità» (52).

(52) GUIDO CALOGERO, Comunicazione presentata al X Congresso Internazionale di Filosofia (Amsterdam, agosto 1948), in appendice a *Logo e dialogo* cit., p. 197.

Queste parole di Calogero possono essere poste come epigrafe sulla tomba della legge del dialogo, perchè è evidente che considerare come suprema verità la verità della libertà delle verità, non può avere altro significato che affermare definitivamente che alle altre verità non può essere concessa alcuna libertà, in quanto tutte intrinsecamente fondate sull'errore più radicale, in conseguenza dell'affermazione della propria verità come unica verità. In definitiva, affermare come suprema verità la verità della libertà delle verità vuol dire né più e né meno che affermare come indiscutibile verità l'errore del principio della verità della libertà delle verità, capace di assicurare contraddittoriamente soltanto la libertà di una sola fede, quella proclamante l'indiscutibilità della verità della legge del dialogo.

Dopo aver posto in risalto quelle che a nostro parere sono le maggiori contraddizioni in cui si avvolge la dottrina del dialogo, possiamo esaminare adesso alla luce di una logica meno evasiva se esista veramente la possibilità di stabilire un rapporto dialogico fra la pluralità delle fedi.

Formulato, come risoluzione del problema della tolleranza, il principio della difesa della libertà del dissenso, la difficoltà che dev'essere affrontata e risolta è quella degli inevitabili rapporti che verranno a porsi fra tale principio e la molteplicità delle fedi già esistenti ed alle quali la legge del dialogo intende assicurare, appunto, oltre ad una più stabile esistenza, la possibilità di una coesistenza pacifica.

Ora, fra le innumerevoli fedi esistenti, una sola sarà quella entro i cui confini la verità è per me interamente racchiusa, la mia, quella alla quale io ho aderito perchè è in essa e soltanto in essa che io ho ritenuto si dovesse credere, e al di fuori della quale io ho conseguentemente respinto tutte le altre fedi, in quanto esse per me rappresentano e sono non « prospettive » diverse di una medesima verità (ché se tali fossero io non potrei non intendere la loro voce), ma la negazione della mia verità, l'errore dalla cui contaminazione io per di più ho l'obbligo di preservare la mia fede. Se con esse io non ho troncato e mantengo anzi dei rapporti è soltanto perchè io ho il dovere, non d'intenderle, dal momento che le ho già condannate in quanto errore, ma di convertirle alla mia fede: con le altre fedi io non potrò concludere alcun trattato di pace, ma solo una tregua, forse perenne, perchè l'uni-

co atto che potrò accettare da esse sarà il loro atto di resa, la conversione cioè del loro errore alla mia verità. Al di là dell'umana comprensione che non si può non provare verso chi si è sperduto nella ricerca della verità ed è ancora lontano da me che invece quella verità ho già raggiunto, io non potrò, *qualunque sia la mia fede*, stabilire alcun dialogo, se non sul piano strumentale, con chi vive nell'errore, perchè io non potrò mai accettare di porre su di un piano di equivalenza la mia verità con l'errore altrui, così come le altre fedi non potranno intavolare con la mia alcun dialogo, ma solo avanzare, ciascuno per suo conto, la monologante affermazione di quella che essi reputano sia la loro verità, pronte in realtà ad accettare soltanto la bandiera bianca della mia capitolazione. Nessuna fede potrà cioè considerare legittima la teoria del dialogo, e ciò perchè non potrà non considerare erronee le altre fedi e quindi erronea anche la dottrina di quell'altra fede che è la legge del dialogo, una dottrina affermante per di più il principio non solo del riconoscimento ma bensì della difesa dell'altrui libertà di dissentire dalla propria verità, quando il sacrificio massimo che possa essere chiesto ad ogni fede è se mai la conversione pacifica e non coatta dell'errore altrui alla propria verità. La legge del dialogo si porrà per ogni fede come fede erronea fra le altre fedi erronee, e anche verso di essa si indirizzerà pertanto il monologo di ognuna di esse, affermante la propria verità e ripudiante l'errore altrui, di cui la teoria del dialogo non rappresenterà pertanto che uno dei tanti insidiosi travestimenti.

Finchè io aderirò ad una fede, *qualunque essa sia*, io non potrò accettare la legge del dialogo poichè quest'ultima non sarà per me che l'espressione di un'altra fede e si porrà di conseguenza in contrasto con la mia. Io potrò accettare la legge del dialogo solo se essa riuscirà a convertirmi alla sua fede, a convincermi cioè che il concetto di una verità al di fuori della quale si estenda l'errore sia erroneo: una conversione estremamente ardua, dal momento che per contestare a me l'errore in cui io incorro, quando penso di poter separare la verità dall'errore, la legge del dialogo non potrebbe evidentemente non riproporre l'insuperabile dicotomia esistente fra la verità e l'errore. Infatti, se, innanzi allo spettacolo della pluralità delle fedi reciprocamente in discordia, io cedessi alla lusinga del facile superamento di quella discordia che si contraddittoriamente la legge del dialogo bandisce, e ri-

conoscendo l'errore della mia fede la ripudiassi per convertirmi, rinnegando il dogmatismo del monologo implicito in ogni fede, alla legge del dialogo, quest'ultima diventerebbe per me di per ciò stesso la verità e quindi la mia nuova fede: al di fuori della quale, all'atto della mia conversione ad essa, io non potrei non respingere, oltre naturalmente alle altre fedi, anche quella da me ripudiata, e quindi tutte le altre fedi, in quanto esse, considerandosi erroneamente ciascuna come l'unica verità, negano ogni legittimità al principio della difesa della libertà del dissenso affermata dalla mia nuova fede. Tutte le altre fedi, poichè ciascuna di esse, essendo fondata sulla difesa della propria verità e sulla negazione dell'errore altrui, nega la legge del dialogo, costituiranno infatti per me il nuovo errore, contro il quale leverò la mia nuova verità, la fede cioè nella legge del dialogo. Una fede, quest'ultima, destinata anch'essa a chiudersi entro gli insuperabili confini di un nuovo intangibile dogma, perchè io non potrò, per non rinnegare il principio della difesa della libertà del dissenso, da me affermato, non solo difendere ma neanche riconoscere la libertà altrui di dissentire dal principio della difesa della libertà del dissenso, anche se, per non rinnegare tale libertà, io dovrò pertanto negarla a tutte indistintamente le altre fedi. Io non potrò instaurare verso le altre fedi alcun dialogo, se non le avrò prima convertite alla mia fede, se non avrò convertito cioè alla legge del dialogo la loro negazione del principio della difesa della libertà del dissenso, e ciò, sia perchè non potrei, malgrado ogni mia possibile affermazione verbale, porre sul piano di un'effettiva equivalenza — senza di che ogni dialogo sarebbe puramente illusorio — la mia verità e l'errore delle altre fedi, e sia perchè, essendo le altre fedi fondate appunto sulla negazione dell'errore altrui, e quindi anche sul ripudio della mia fede, ogni mia parola dialogante nei confronti delle altre fedi cadrebbe nell'indifferente deserto privo di suoni in cui il soliloquio delle altre fedi intreccia la pluralità dei suoi dogmi. Poichè l'unica via che si apre innanzi a me, al fine dell'attuazione della legge del dialogo, è la conversione alla mia fede dell'erronea negazione altrui della teoria del dialogo, la mia affermazione della difesa dell'altrui libertà di dissentire svanirà pertanto in una enunciazione priva di ogni significato, dal momento che in realtà ci sarà sempre una fede, quella affermando la difesa della libertà del dissenso, nei confronti della quale io non potrò in alcun caso tollerare alcun

dissenso: la mia affermazione della difesa della libertà del dissenso si ridurrà cioè alla difesa della libertà di ogni altra fede di dissentire da ogni altra fede, ma non dalla mia, al riconoscimento cioè di una libertà già riconosciuta e affermata da ogni altra fede, dal momento che ciascuna delle fedi esistenti non può evidentemente non riconoscere alle altre fedi la libertà di dissentire dalle altre fedi, da cui essa stessa dissente, tranne naturalmente da una, la propria, affermando tutt'intera la verità. Io riconoscerò, in altri termini, la libertà di dissentire da tutte indistintamente le altre fedi soltanto a chi accetterà il principio della difesa della libertà del dissenso, a chi non dissenterà cioè dalla legge del dialogo, perchè ed essa, al pari di me, si è convertito: in ultima analisi, io riconoscerò tale libertà soltanto alla mia fede, alla fede affermando cioè il principio della difesa della libertà del dissenso.

Alla base della mia necessità di convertire alla mia fede, affermando la legge del dialogo, le fedi altrui, c'è in definitiva una esigenza di reciprocità, dalla quale io non posso esimermi, anche se il soddisfacimento di essa finisce per imprimere il marchio della contraddittorietà più dissolvente alla teoria della difesa della libertà del dissenso. Non si può affermare il principio della difesa della libertà altrui di dissentire, senza porre nel contempo una condizione assolutamente inderogabile, e cioè che tale difesa sia condivisa da ogni altra fede e sia quindi messa in atto da parte di ogni altro individuo, anche se ciò non può non determinare l'esclusione, da tale difesa, di chi si oppone alla difesa della libertà del dissenso, di chi dissente cioè dal principio della difesa della libertà altrui di dissentire. Affermare la difesa della libertà del dissenso, senza tale condizione, equivarrebbe infatti a riconoscere tale libertà ad ogni altra fede, ma non al principio della difesa della libertà del dissenso, perchè a quest'ultimo sarebbe, in conseguenza di ciò, negata, da ognuna delle altre fedi, la libertà di dissentire dalla negazione del dialogo propugnata da ogni altra fede, con il conseguente dissolvimento logico di essa. Il dissolvimento della teoria del dialogo segnerebbe la fine della sia pure illusoria difesa della libertà del dissenso, sia perchè c'è stata una fede, quella affermando la difesa della libertà del dissenso, alla quale tale difesa è stata negata, e sia perchè il dissolvimento della fede affermando la legge del dialogo segnerebbe, con la soppressione violenta dell'unica fede affermando sia pure contraddit-

toriamente tale legge, il crollo della contraddittoria soluzione del problema della tolleranza fatta balenare dalla teoria del dialogo.

Ma quale significato può avere ed ha il porre tale condizione, la condizione cioè della più assoluta reciprocità nella difesa dell'altrui libertà di dissentire dalle fedi diverse dalla propria? Più precisamente: vi sono fedi — e fra queste la fede nella logica del dialogo — disposte a condividere il principio della difesa della libertà del dissenso, propugnato dalla teoria del dialogo? Abbiamo già visto che quel principio non è condiviso e non può essere condiviso da nessuna fede perchè per ogni fede vi è e non può esservi che una sola verità, la propria, la quale per ogni fede sarà sempre l'unica luce risplendente fra le tenebre dell'errore professato dalla totalità delle altre fedi. Nessuna fede potrà pertanto condividere il principio della difesa della libertà del dissenso, e a nessuna fede quella libertà potrà essere riconosciuta, a nessuna, neanche alla fede affermante la difesa della libertà del dissenso, perchè anch'essa, al pari delle altre, potrà concedere ad ogni altra fede la libertà di dissentire da ogni fede, tranne che da una, la propria, quella affermante la difesa della libertà del dissenso. Nessuna fede potrà godere cioè la tutela di quella libertà dal momento che il principio della difesa della libertà del dissenso non può essere affermato da nessuna fede, neanche da quella affermante la difesa della libertà del dissenso, e *pertanto non esiste*.

La difesa « dell'altrui libertà di essere diversi » si ridurrà — in conclusione — all'affermazione della necessità, per ogni fede, di essere conforme ad una fede, quella affermante la difesa della libertà del dissenso, e consiste pertanto non nel riconoscimento della facoltà di dissentire ma nell'imposizione dell'obbligo di credere in una fede diversa dalla propria, dal momento che l'affermazione della difesa della libertà del dissenso può esser valida nei confronti di ogni fede ma non verso quella affermante tale difesa. La teoria della difesa della libertà del dissenso, rivelando la sua vera natura di fede fra le altre fedi, si porrà contro le altre fedi nella dogmatica affermazione della propria verità: essa dissenterà dalle fedi che da essa dissentono, cioè da tutte le altre fedi, e non consentirà ad esse di dissentire dalla propria affermazione. Il dialogo che la legge del dialogo aveva creduto di poter offrire alle altre fedi si spegnerà prima ancora di essere stato intrecciato, mentre la legge del dialogo, ripudiante le altre fedi,

in quanto errore, e ripudiata, in quanto errore, da tutte indistintamente le altre fedi, porrà l'intolleranza del suo monologo come norma per la sua estrema sopravvivenza.

Il concerto della pluralità delle fedi, echeggianti ciascuna nell'ambito del proprio dogma, avrà chiuso in tal modo il cerchio del suo soliloquio, arricchito ora e reso ancor più silenzioso dalla nuova voce.

Roma.

RAFFAELE GAMBINO

AUTORITÀ E LIBERTÀ NELLA SCUOLA NUOVA

Parliamo di scuola nuova, intendendo riferirci a tutto il vasto panorama comprensivo del movimento delle scuole nuove, che si atteggiò, ormai da più che un cinquantennio a questa parte, come « education nouvelle » come educazione nuova, in quanto ebbe a postulare, in contrapposizione con la Scuola tradizionale, un ideale di Scuola progressiva.

In atteggiamento polemico con la scuola tradizionale, accusata di essere scuola seduta (école assise), scuola passiva, scuola uditorio — come è noto — si propose e si andò via via sperimentando e realizzando in forme varie e con ispirazioni metodologiche diverse, un tipo di scuola modellata sul nuovo ideale pedagogico indicato dall'educazione attiva.

Sembrava ormai intollerabile la posizione di passività, di ricettività dello scolaro di fronte al maestro e si propugnava una partecipazione personale del discente al processo educativo, che è quanto dire alla vita della scuola, quasi come una liberazione, un riscatto dell'alunno dall'antica posizione di soggezione, di dipendenza nei confronti del suo educatore.

La scuola tradizionale era la scuola autoritaria, nozionistica, mnemonica, meramente trasmissiva, la scuola dell'educazione disciplinare, del premio e del castigo, dell'emulazione, dell'individualismo che condanna l'aiuto reciproco fra i discepoli e li vuole sottoposti, immobili e silenziosi, al maestro depositario della enciclopedia del sapere e trasmissore dei vari contenuti nozionistici.

In contrapposizione la scuola progressiva era la scuola che intendeva promuovere il processo di svolgimento della persona umana in termini di spontaneità e di creatività, rispettosa della personalità dell'alunno (maxima debetur puero reverentia) non solamente, ma addirittura paidocentrica perchè al centro del rapporto educativo maestro-scuola veniva posto l'alunno, operandosi quella così detta rivoluzione copernicana, che dal kantismo trasse la sua definizione verbale e la sua premessa filosofica.

Al maestro, centro di suscitazione dell'attività educativa, si veniva a sostituire, nella centralità di ispirazione della vita scolastica, l'alunno.

Il rapporto educativo — si ragionava — non può validamente impiantarsi se non sul fondamento del mondo concreto del fanciullo nella pluralità ed integralità delle sue diverse componenti, perchè questo mondo del discente non va preso in esame solo dall'angolo visuale dell'apprendimento intellettualistico, come avveniva nella scuola tradizionale, ma in tutta la complessità del suo panorama di emotività, di fantasia, di volontà. Dalla sfera emotiva ed affettiva a quella percettiva-conoscitiva, a quella della creatività e spontaneità, tutto l'arco della spiritualità e libertà dell'uomo deve essere assunto come punto di partenza « concreto » per instaurare un felice rapporto educativo che intenda realmente promuovere il processo di svolgimento della personalità umana. Ed è chiaro che questo rapporto non intende più muovere, come nella scuola tradizionale, dal maestro verso il discente, dalla cattedra verso il banco, dal patrimonio culturale collettivo di un popolo a quello individuale dell'uomo per realizzare in lui un mero processo di addottrinamento, ma al contrario intende riconoscere la necessità di procedere proprio da quel discente, prima considerato come l'oggetto ricettivo dell'azione educativa proveniente dall'esterno e dall'alto dell'autorità del docente.

L'istanza dell'attivismo pedagogico quindi, col riconoscimento della necessità dell'impianto della relazione educativa sulla base della concretezza del mondo dell'alunno e con la connessa considerazione che il processo educativo si svolge sempre, se è veramente tale, come processo di auto-educazione, ha rovesciato completamente la prospettiva della scuola e dell'insegnamento, così come assunta dalla tradizione secolare.

Per secoli, infatti, da Socrate, da S. Tommaso al Comenio, il problema educativo era stato incentrato sul maestro concepito come trasmissore della verità, anche se era chiara l'esigenza che tale verità si doveva comunicare, creando nel discente una predisposizione favorevole a riceverla, in modo che a lui il fatto della trasmissione risultasse più una personale conquista che un passivo ricevere.

Rimaneva però fermo il concetto fondamentale della Scuola, come depositaria del patrimonio di conoscenze e di valori e dell'insegnamento come mezzo di comunicazione e di consegna di

tale patrimonio dalla società dei maturi agli immaturi del gruppo sociale stesso.

Il problema era sempre stato in questi termini: c'è questo complesso, questo patrimonio di verità, di arte, di socialità, di diritto, in una parola di valori, che si deve consegnare all'alunno. Questo in definitiva è il compito dell'insegnamento e della scuola, questo il concetto secolare.

Questo concetto secolare da oltre un cinquantennio è diventato chiaramente un altro. Non si tratta di consegnare qualche cosa, ma di mettersi al servizio della persona umana per promuoverne ed aiutarne il pieno svolgimento.

Non azione autoritaria, «ex cathedra» quindi, per trasmettere dei contenuti nozionistici, ma attuosa sollecitazione di capacità e di attitudini, conquista di sé, autoeducazione nel segno della libertà o quanto meno nel segno della liberazione delle potenzialità congeniali, già iscritte per disegno provvidenziale nell'intima e ineffabile natura individua dell'uomo, nell'atto del suo sbocciare in persona umana.

In questi due orientamenti pedagogici, in questi due modi di concepire e di realizzare la scuola appaiono delineati i termini del nostro problema: *autorità* e *libertà*.

E che questa impostazione abbia una sua legittimità, un suo valore logico, basterebbe a dimostrarlo il fatto che da una certa parte dei pensatori laicisti è sempre venuta l'accusa che la scuola progressiva, ed in genere tutto il movimento dell'educazione attiva, non potesse entrare nel recinto della concezione pedagogica cattolica per una sostanziale antinomia concettuale, nascente dalle sue opposte filosofie, ispiratrici dei due diversi tipi di scuole.

Essendo la scuola cattolica depositaria di una verità rivelata da trasmettersi, da comunicarsi col suggello di una convinzione fideistica, la sua metodologia e la sua essenza spirituale non potrebbero che esplicitarsi dommaticamente, attraverso una precettistica consegnata dal maestro nella pienezza della sua autorità.

Questa, la scuola cattolica, quindi, sarebbe proprio la più tipica espressione della scuola autoritaria coi suoi tipici fattori tradizionali: il maestro soggetto del rapporto educativo, lo scolaro oggetto dell'azione educativa, il programma norma dei contenuti nozionistici da consegnare, misura quantitativa dell'enciclopedia del sapere da trasmettere all'educando.

Come potrebbe questa scuola essere attiva?

Tra tutte le risposte che sono state date a questo interrogativo ci sia consentito qui richiamare quella del Devaud, che, come afferma il Catalfamo, «è senza dubbio il pedagogista e l'educatore in cui l'idea di un attivismo cristiano acquista la forza di un «appello» rivolto a tutta la pedagogia nuova per ritornare alle sorgenti della perenne verità e riguadagnare i vincoli indistruttibili dell'educando ai valori intesi nella loro obbiettiva validità».

E, si badi, il problema della fondazione di un attivismo cristiano non si circoscrive in quello particolare dell'insegnamento religioso, ma comporta la revisione critica di tutto l'attivismo stesso, non trattandosi di mera questione di programmi, ma della concezione dell'uomo e della sua educabilità e quindi del presupposto metafisico, che è a base del problema, intentendosi sgombrare il campo dall'attivismo astratto, per sostituirvi quello concreto che si ispira alla visione cristiana della vita e si fonda sui principi dell'ordine cristiano.

La metafisica, su cui si basa la scuola attiva, com'è noto, è una metafisica senza trascendenza, che considera il soggetto dell'educazione come iscritto nel limite del suo ambiente naturale e sociale, posto in quanto soggetto ed oggetto al tempo stesso nel nesso circolare di una causalità interattiva con l'ambiente stesso, ma sempre e solamente immerso e vincolato ai suoi fini mondani e strumento di questi fini mondani, con dentro di sé valori e fini dell'uomo e in conseguenza con dentro di sé valori e fini della educazione.

A questa metafisica immanentistica, sia che si fondi sull'io empirico, che su quello trascendentale, si oppone in antitesi irriducibile l'ordine cristiano, in quanto dottrina educativa e in quanto valore della vita cristiana stessa.

«Questo valore — continua il Catalfamo — si identifica con una verità, che è la «Verità» come principio della natura e della soprannatura e perciò stesso universale fondamento delle molteplici forme della vita: la verità che è «luce» dell'intelligenza e «motivo» pure della volontà e perciò «unità assoluta» del conoscere e dell'agire. L'educazione non può dunque uscire da questa Verità: nel suo circolo s'inizia, si svolge e si conchiude: è in ogni suo aspetto «centrata» in Essa. La Verità diventa dunque la «misura» concreta dell'insegnamento e l'ideale della scuola; so-

lo rispetto ad Essa si può parlare di « attività » e di « passività » dell'educazione ».

Perchè, quando ricevono la verità da questo aspetto, in quanto consegnatari di essa, gli alunni sono da considerarsi passivi; ma, in quanto se l'appropriano con un movimento attivo della loro intelligenza, sono attivi.

E scuola attiva secondo l'ordine cristiano significa scuola che — come precisa il Devaud — oltre al compito di comunicare la verità ai discenti, svolge quello di aiutarli a vivere la verità, conformandosi ad essa in tutti gli atti della vita personale e sociale. Vivere secondo la verità e per la verità. Imparare per attingere una superiore forma di vita, per realizzare pienamente la nostra personalità, per affermare una più elevata essenza di eticità.

Dice infatti il Devaud: « noi non impariamo per il piacere di imparare. La nostra vita non ha da servire al sapere, ma il sapere alla vita. Noi impariamo per vivere meglio, per affermare meglio il nostro essere. Vogliamo basare sul vero i nostri atti, allo scopo di vivere meglio, vogliamo conformare al vero, per quanto possiamo, la nostra personalità, allo scopo « di essere » meglio ».

Questo è l'ideale dell'educazione e da questa unità della vita con la verità nascono il concetto cristiano della scuola e l'attivismo cristiano.

Noi siamo attivi nella misura con cui conquistiamo la verità e ad essa aderiamo, conformandovi tutta la nostra vita; ed attiva è la scuola che ci guida e ci educa a conquistare questa verità sino ad identificarci con essa, a farne l'essenza stessa della nostra spiritualità nell'impegno di una operatività, che sia costantemente amore e donazione di sé.

I presupposti teoretici di un tale attivismo sono indicati da S. Tommaso nella « *Summa* » dove, alla domanda se un uomo può insegnare ad un altro, risponde affermativamente, ma, come scrive il Devaud, « non nel senso che il maestro deponga la scienza nell'intelligenza dell'allievo, ma nel senso che tale maestro conduca colui, al quale insegna, ad adoperare la luce della propria intelligenza per concepire da sé con uno sforzo interiore, con un atto personale, le nozioni di cui gli vengono proposte dal di fuori i segni, le parole, le immagini, l'apparecchio pedagogico e i vari procedimenti. L'educatore non è che il servo della natura, *minister naturae*; l'insegnante aiuta l'intelligenza a comprendere, egli

non ha che un compito secondario, quello di aiuto, *minister*, benchè normalmente necessario. Ciò che forma la personalità non è la scuola, né il maestro, ma è il lavoro interiore del fanciullo nel suo sforzo di appropriarsi il vero, di conformarsi al vero ».

La dottrina cristiana, dunque, possiede in forma autonoma ed originaria il concetto di scuola attiva.

Delineati i caratteri concettuali della scuola autoritaria e della scuola attiva e legittimata la fondazione di un attivismo cristiano, risulta ormai più spedito l'approccio al problema del rapporto tra autorità e libertà, così fondamentale in campo pedagogico e non solamente in esso.

Approccio che a noi pare non possa fondarsi e iniziarsi che sul terreno dell'educabilità dell'uomo.

L'uomo è educabile in quanto spirito, cioè in quanto essere libero e razionale. Come potrebbe esserci vera libertà di fronte ad una autorità che imponesse limiti e dettasse ordini?

In particolare l'incidenza plasmatrice dell'educatore, di colui che interviene come norma e guida nel processo formativo, in qual senso potrebbe porsi in questa sua funzione rispetto allo spirito del discente, senza nullificare lo spirito stesso, che è autonomia e autodeterminazione e in conseguenza render vano lo stesso atto educativo, per aver soffocato alla radice la ragione stessa dell'educazione?

Il Rousseau, come è noto, ha posto il problema autorità-libertà, sia sul terreno politico che su quello pedagogico, indicandone la soluzione nel concetto di natura, intesa questa non come realtà trascendentale, ma come realtà universale, cioè precisamente come *volontà generale*. Questa volontà generale, da distinguersi dalla « volontà di tutti », è la legge di natura, intesa come valore, come principio ordinatore di quel massimo bene, che la natura stessa postula per ogni individuo umano e questa legge, assunta dall'educatore per adeguarvi il discepolo, non è un limite di libertà, perchè non proviene dall'esterno, ma è norma interiore della natura stessa dell'uomo e della sua coscienza. La libertà dell'educando risulta così rispettata dall'educatore, più che per il fatto negativo del sottrarsi del discepolo dall'autorità del suo maestro, dal fatto positivo del conformarsi del discepolo, nel suo crescere, alla sua legge di natura. Così il Rousseau veniva a determinare nei modi e negli atteggiamenti di una impostazione nuova l'eterno problema dell'uomo e della sua educabilità, assu-

mendo il principio ispiratore della pedagogia moderna, che esige il rispetto della natura del discente, nella prospettiva di un superamento dei termini della antinomia autorità-libertà, risolti nell'adeguamento alla legge di natura.

Chi poi, muovendo dall'impostazione del Rousseau, riprese lo stesso problema per portarlo a chiarificazioni speculative più precise e a posizioni teoretiche più valide, fu il Lambruschini.

Dice di lui A. Agazzi: « Nel Lambruschini, che è il più completo e ricco rappresentante del pensiero pedagogico dell'ottocento italiano, il problema della relazione tra autorità e libertà, nell'affermazione della inviolabilità della coscienza umana, si può dire che sia il motivo centrale di tutta la sua meditazione di educatore, il senso predominante di tutta la sua vita vissuta nel secolo della grande contesa umana e politica, fra assolutismo e liberalismo, il cui spirito egli trasferì anche al rapporto educativo. In lui il fondamento dell'educazione è la religione, che esercita una autorità liberamente accolta. Questa autorità trae la sua forza da una legge, che è la legge della coscienza. L'autorità è la legge che rispetta la coscienza e la libertà è la coscienza che rispetta la legge ».

Essendo l'autorità rivolta al bene stesso di chi deve attuarla, essa è quindi autorità liberatrice e d'amore che mostra, all'uomo naturale dell'istinto e della passione, l'ideale dell'uomo quale deve essere.

Nati liberi per natura, nati alla libertà del Vangelo per religione, nessuno ha diritto di renderci schiavi. L'autorità è costituita proprio a guida e difesa della coscienza e quando vuol essa stessa far da coscienza, ella eccede ed è tiranna. Nessuna legge, nè ecclesiastica, né civile può contrastare o sottentrare ad essa.

« Certo — continua il Lambruschini — l'autorità sui cuori ci è consentita, ma non la si estorce, e chi la pretende non la ottiene. Guai se chi educa lascia da alcun atto e da alcuna parola intravedere che egli vuol vincolare quel libero arbitrio, che è la proprietà più cara, o avvilitare quella dignità, che Iddio ha stampata in fronte all'anima sua ».

Ecco quindi qui il tema autorità-libertà incentrato nel grande motivo del rispetto dell'educando da parte dell'educatore e risolto sul limite invalicabile della coscienza umana, avvertito questo con premurosa sensibilità, quasi con trepida tenerezza nei riguardi del fanciullo, che è un'anima, una coscienza, al cui ser-

vizio è posta l'opera stessa del maestro onde suscitare il fiorire con un atto d'amore, che è atto di liberazione, di religiosa suscitazione di ascesa lungo il cammino dei valori assoluti.

A noi pare che una disamina, sia pure generale e necessariamente incompleta del problema autorità-libertà, non possa trascurare la voce di uno dei maggiori esponenti di quella corrente di pensiero nota col nome di dogmatismo morale o di filosofia dell'azione.

Intendiamo riferirci al Laberthonnière e alla sua « *Teoria dell'Educazione* », opera pubblicata, come nota il Codignola, in pieno imperversare del più grossolano positivismo e del più astratto razionalismo pedagogico.

La polemica di tale pensatore è rivolta, da un lato contro l'individualismo cartesiano, indotto a disconoscere l'intrinseco valore della tradizione religiosa, dall'altro, contro l'intellettualismo obbiettivistico, che asservisce a sè la teologia e l'apologetica cattolica e confonde la religione, in quanto suprema celebrazione di libertà, col cesarismo spirituale, vale a dire con un sistema di formule astratte da imporre dall'esterno con un atto di autorità.

Le due concezioni educative sono nettamente poste di fronte come due opposti sistemi: il sistema autoritario e il sistema liberale, quest'ultimo riferito più o meno consapevolmente alla filosofia individualistica del secolo XVIII. « L'uomo posto nella sua individualità indipendente deve ricevere soltanto ciò che vuole liberamente ricevere e donare ciò che vuole liberamente donare. Esigere altro da lui, a nome di un'autorità che gli si imponga dal di fuori, è fargli subire una costrizione, lederne i diritti, la libertà, la persona. Ecco il male di cui l'umanità ha sempre sofferto e di cui occorre anzitutto liberarla ».

Ora è chiaro che, muovendo da questi presupposti per meditare sull'arco della più coerente consequenzialità tutte le implicanze contenute in tale concetto, non può che arriversi al principio della completa astensione da ogni intervento educativo nei riguardi del soggetto educando, per la preoccupazione che qualsiasi influenza esterna possa falsare il libero svolgimento delle potenziali capacità e turbare lo spontaneo sviluppo della sua natura. Questo sarebbe l'ideale educativo di una scuola neutra, propugnata dai laicisti, e non è chi non veda subito come tale neutralità, generata da un equivoco concetto di libertà e soprattutto dalla confusione tra libertà e spontaneità, se fosse effettivamente

praticata, si risolverebbe nell'abbandono dell'immaturo a se stesso, proprio nella fase più drammatica del suo crescere, cioè nel periodo dell'età evolutiva. Ma v'ha di più. Poiché l'estensione totale del principio appare troppo manifestamente assurdo (mentre se il concetto ispiratore fosse logicamente valido, ogni sua estensione dovrebbe essere sempre ugualmente valida) se ne consente allora un qualche temperamento, affidando alla famiglia questo potere di intervento, senza accorgersi o fingendo di non accorgersi che un qualsiasi riconoscimento del diritto di infrangere questa neutralità, una volta posto, non può non operare in tutte le possibili direzioni e nei riguardi di tutti gli istituti o enti interessati all'educazione, secondo il loro vario determinarsi e alternando signoreggiarsi nella storia dell'uomo.

Ma libertà è diverso da spontaneità. Essendo quest'ultima un mero fatto vitale, vorremmo dire biologico, un impulso che scaturisce dall'essenza istintiva della persona, la prima, invece, radice della volontà stessa, principio spirituale e razionale, coscienza.

Sergio Hessen ha acutamente classificato l'attività umana distinguendola in autonoma, eteronoma, anomica. Solamente la libertà è autonomia perchè nel riscattare la vera natura dell'uomo, che è dignità e valore, supera l'eteronomia, che è norma propostaci da altri, per realizzare l'uomo spirituale come essere che scopra la legge del suo dover essere e tale legge proponga a se medesimo.

La spontaneità è attività anomica, opera senza legge, inconsapevole, fuori della coscienza e della norma e ad essa è precluso l'ingresso nel regno dell'umanità dello spirito e della moralità, se non al massimo per diventare essa stessa condizione di problematica. Ma sono veramente irriducibili tra di loro i concetti di autorità e di libertà e, segnatamente nel campo pedagogico, inconciliabili i due corrispondenti opposti sistemi educativi?

Il Laberthonnière pare che scopra la soluzione del problema più che sull'astrazione concettuale, sulla concretezza funzionale dei soggetti che questa autorità o questa libertà esercitano.

Egli scrive: «l'autorità che agisce non è un'astrazione. E' incarnata in una persona vivente; è una persona. Nel suo esercizio si dirige secondo intenzioni. La sua è un'attività morale. E ne risulta che cangia completamente natura secondo l'intenzione che l'anima.

C'è l'autorità che usa del potere per subordinare gli altri ai

suoi scopi particolari, che cerca unicamente di impadronirsi di essi per sfruttarli: ecco l'autorità che asservisce.

C'è l'autorità che si serve del suo potere per subordinare se stessa a quelli che le sono sottoposti e, legando la sua sorte alla loro, persegue con essi un fine comune: ecco l'autorità liberatrice ».

E come esistono due forme di autorità, esistono altresì due forme di obbedienza. « C'è l'obbedienza servile, che corrisponde all'autorità autoritaria, se è lecito dir così, e c'è l'obbedienza libera, che corrisponde all'autorità liberale. Se nell'un caso obbedire è subire, non è affatto così nell'altro, dove obbedire è invece accettare ». Come si vede, non si tratta di conciliare astrazioni metafisiche, ma di mettere d'accordo, sul piano umano concreto, esseri viventi perchè possano utilmente cooperare in questa opera di umanizzazione, che è essenzialmente azione educativa.

Questa cooperazione, che trae il suo motivo ispiratore nello spirito di carità, nella donazione di sé agli altri anche col sacrificio dei propri interessi individuali, è nel vivo del più autentico messaggio cattolico, che attraverso i secoli, se da una parte ha proclamato la dipendenza dell'uomo dal suo Creatore, dall'altra ha sempre affermato l'autonomia della persona umana e la solidarietà degli uomini tra di loro nel vincolo della carità: uomini solidali significano uomini corresponsabili gli uni verso gli altri e nello stesso tempo autonomi, responsabili ognuno di se stesso.

Qui sta il punto d'incontro, la soluzione del conflitto tra l'autorità dell'educatore e la libertà dell'educando, concepiti altrimenti come forze deterministicamente necessitate ad urtarsi e a respingersi.

Entrambe sussistono in funzione del consenso spirituale che le stringe nel vincolo d'amore della carità e le integra in reciproca armonia. L'autorità dell'educatore non poggia più su motivi estrinseci alla libera determinazione dell'educando, ma si svolge e si esplica in servizio amorevole di aiuto e di guida, che la rende « liberatrice della libertà » dell'alunno, sì da rappresentare la « coscienza che rispetta la legge », secondo la felice espressione del Lambruschini.

La libertà così acquisita dall'educando diventa un'attitudine insita nella sua essenza di uomo, un esercizio consentito e volenteroso dell'attività personale di autoperfezionamento del suo es-

sere, nel quale nulla si opera senza di lui, senza il suo libero consenso, liberamente dato.

A questo punto, pur consapevoli della inadeguatezza di una trattazione tanto ineguale alla entità del tema propostoci, desideriamo tracciare una modesta personale conclusione. E ci domandiamo: «E' possibile, muovendo dal grande ceppo della filosofia personalistica, intravedere una sintesi, una prospettiva nuova di conciliazione fra il concetto prammatistico del fatto educativo come sviluppo o processo, e la concezione del rapporto autorità-libertà, impostata sulla tradizionale antinomia?

Cos'è in realtà questo processo educativo, che si svolge secondo un ritmo di sviluppo psicologicamente verificato e convalidato e che costituisce il punto di forza della scuola nuova?

Se riconosciamo che questo processo è diretto finalisticamente verso la conquista dei valori assoluti, allora esso, anche se apparentemente può presentarsi come processo conoscitivo, in realtà è sempre processo di natura morale, processo essenzialmente etico.

L'uomo è sollecitato a conoscere non per il mero diletto di ornarsi lo spirito con più ampie e approfondite conoscenze, ma perchè in lui urge una spinta di eticità, che lo costringe continuamente ad operare delle scelte di comportamento.

In altre parole c'è in lui, non il mero slancio al conoscere, fine a se stesso, ma in quanto aspirazione a quella interiore illuminazione, necessaria ad operare la migliore scelta di comportamento, in corrispondenza della legge morale.

L'uomo, insomma, è nato al conoscere nella misura in cui questo conoscere gli disvela, in sempre più illuminante chiarezza, la norma etica.

Ed allora il fatto educativo come sviluppo, promuovimento, realizzazione di tutte le valenze attitudinarie, di tutte le potenziali capacità del soggetto educando altro non è che questo processo di conquista dei valori, cammino ascensionale verso l'assoluto, approfondimento e penetrazione infaticabile e progrediente della più intima sostanza umana, che è misura e ritmo di eticità.

Dire, pedagogicamente, possesso sempre più pieno e completo della propria personalità non avrebbe senso, se non significasse appunto conquista a livelli sempre più elevati di una più ampia e profonda misura di eticità, attraverso un processo in cui i concetti di autorità e libertà appaiono come i termini di una

dialettica, che si celebra in «interiore homine» e che si identifica con la processualità del rapporto educativo, cioè in ultima analisi, col processo di fondazione integrale dell'uomo.

C'è in noi un io, che assumendosi di volta in volta nel processo dialettico come la più alta espressione della norma morale, si pone come principio di autorità, e c'è un io, che accettando liberamente questa norma morale, si libera dall'io deteriore, preda degli impulsi e degli istinti, e che appunto, in questo rendersi libero, si pone come principio di libertà.

In questa visione, dunque, in cui i concetti di autorità e libertà vengono ricondotti e risolti nell'ambito della persona umana come termini di un processo dialettico, di natura essenzialmente etica, la scuola, nuova nella sua essenza attivistica, si riscatta da una parte dal limite naturalistico, che costantemente la insidia, e dall'altra dalla pretesa laicista, che vorrebbe svuotarla della sua ispirazione religiosa, per assurgere ad espressione di rinnovata dignità e di più responsabile consapevolezza nell'ambito del corpo sociale, di cui è chiamata ad interpretare le istanze e le esigenze.

Dignità e responsabilità che sono fondamento dell'uomo vero e che in particolare costituiscono le coordinate morali per l'impegno di vita e di magistero dell'educatore nuovo in una scuola nuova.

Cosenza

FRANCESCO VACCA

NOTE CRITICHE

SUL DIRITTO ALLA RESISTENZA

La possibilità di un contrasto tra la giustizia assolutamente considerata e la legalità o giustizia positiva è stato sempre un problema della massima importanza, vivo ed alle volte tragico, fin dai tempi più remoti (basti ricordare l'*Antigone* di Sofocle), nonostante la negazione di ogni forma di scetticismo e di positivismo giuridico più o meno larvato.

Certamente bisogna obbedire all'autorità costituita, affinché essa possa compiere la sua missione, e se la legge è giusta va osservata, quali che siano i sacrifici richiesti per l'esecuzione del precetto da essa dettato. Questo è fuori discussione.

Ma il dovere dell'obbedienza ha dei limiti nel suo esercizio, limiti che l'autorità deve rispettare, affinché si ottenga l'armonia e l'equilibrio sociale, e l'obbedienza non sia avvilita nel suo concetto. Il diritto e lo Stato devono rappresentare i valori di razionalità e di eticità, dovendosi essi stessi basare sulla giustizia (1), la quale giustizia, come fu rivelata all'uomo nei precetti della legge naturale, deve prevalere sopra ogni altro comando e sopra ogni autorità, la quale altrimenti perderebbe ogni diritto all'obbedienza dei suoi sudditi. Al di sopra delle leggi civili dettate dall'uomo c'è la legge naturale, che il Creatore ha scritto e come scolpito nel cuore e nella coscienza degli uomini (2), e che è la regola, la misura ed il limite del potere.

Sorge allora spontanea la domanda: « E' lecito obbedire ad una legge palesemente ingiusta? E' un vero diritto il diritto alla resistenza? ».

A questo arduo problema è dedicato lo studio del ch.mo Prof. G. Nicoletti, dell'Università degli Studi di Perugia, che raccoglie in volume tre suoi ampi saggi: *Sul diritto alla Resistenza* (3).

Il primo saggio su il « *Pensiero antico e pensiero politico medievale* » (pp. 1-26), seguendo l'itinerario tracciato dalla classica opera del Carlyle (*Il pensiero politico medievale*), ci dà una breve sintesi storica del problema fino al secolo XII.

(1) E' nota al riguardo la frase di S. Agostino: « Remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? » *De Civit. Dei*, IV, 4.

(2) Cfr. S. Agostino, *Confessioni*, II, 4, n. 9: « Lex tuā (Domine) scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas ». Di questa legge Tertulliano, dice (*Liber de Anima*), c. 41): « Potest obscurari, quia non est Deus, extinguī non potest, quia a Deo est ».

(3) Gioacchino Nicoletti, *Sul diritto alla resistenza, Ricerche e Studi*, Giuffrè, Milano, 1960, pp. 130.

Nel secondo saggio su « *Il tirannicidio nella pubblicistica medievale e nel pensiero politico dei monarcomachi* » (pp. 27-66), l'illustre A., in nove paragrafi, limita la sua indagine « a un rapido *excursus* tra le più significanti teoriche del tirannicidio, che trovarono una loro definita espressione proprio nell'Età di mezzo, e che esercitarono influenze decisive non solo sul pensiero politico nato dalla Riforma e dalla Controriforma, ma anche su quello affermatosi nei secoli successivi: senza compiere alcun arbitrio, si potrebbe scorgere in esse un precedente addirittura delle odierne dottrine della resistenza » (p. 30). Questo primo saggio finisce poi con un breve discorso sul pensiero politico dei Monarcomachi.

Il terzo ed ultimo saggio, che è il più ampio, è dedicato al Mariana e il suo « *De Rege* » (pp. 67-120). In esso il Nicoletti si propone « solo di dare una delucidazione storica dell'opera del Mariana più politicamente nota, dichiararne con una certa larghezza il contenuto, cercando insieme di dare, per rapidi e discreti scorci, il senso di una personalità umana certamente forte, e che ebbe aspetti non privi di una qualche cruda grandezza » (p. 70).

Da notare che alla politica del Mariana il Nicoletti aveva già dedicato un più ampio saggio (*Nota alla politica del Mariana* - Firenze, 1938), oggi, come egli stesso ci dice, in completa rielaborazione.

Questo, in breve, l'interessante e pregevole lavoro del Nicoletti, il quale ha studiato e conosce molto bene il problema trattato, ed in modo particolare il Mariana.

Ci sia permesso ora qualche rilievo.

Prima di tutto avremmo gradito una maggiore bibliografia. Così per esempio non ci sappiamo spiegare come non siano stati citati, fra l'altro: G. Del Vecchio, « *La Giustizia* » 5^a ed., Roma 1959); l'opera di P. Guidi « *La legge ingiusta* » (Roma 1948); l'articolo di A. Oddone « *La resistenza alle leggi ingiuste secondo la dottrina cattolica* » (in « *La Civiltà Cattolica* » 1944, quad. 2246, pp. 329-336; 1945, quad. 2270, pp. 81-89).

Così per il Suarez si sarebbe potuto almeno citare G. Ambrosetti, profondo conoscitore del Suarez stesso, al quale ha dedicato, tra l'altro, due importanti lavori: « *La filosofia delle leggi di Suarez* » (Roma, 1948), e « *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema del Suarez* » (Milano, 1951).

Avremmo anche desiderato che fosse stato rispettato di più l'ordine cronologico del parlare dei singoli autori. Per esempio nel secondo saggio, si parla prima di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357), di Colucci Salutati (1331-1406), dei Monarcomachi (sec. XVI), e poi di S. Tommaso d'Aquino (1224-1274).

Maggiori riserve però dobbiamo fare per il terzo saggio dedicato al Mariana (4).

Anche se il Mariana, vissuto quattro secoli addietro, non fu un precursore della moderna democrazia e del liberalismo moderno, dobbiamo tuttavia riconoscere che egli, per il suo abito e per i suoi tempi, fu d'idee piuttosto avanzate e liberali; non ci sentiamo quindi di dare, come fa il Nicoletti, un giudizio troppo negativo sul Mariana, fino a farne, come

(4) Cfr. R. Orecchia, *Sul diritto alla resistenza*, in « *Studium* », 1960 n. 5, pp. 358-365.

egli vorrebbe, un campione dell'autoritarismo e dell'assolutismo teocratico, e che avrebbe tentato di «deprimere sì fortemente l'autorità politica» spinto soltanto dalla sua fede religiosa. Di qui, continua il Nicoletti, il fine sempre perseguito di combattere l'autorità politica senza tentennamenti, a vantaggio, si capisce, della Chiesa e del Papato... Egli intendeva immobilizzare l'autorità laica, rendendola schiava dell'autorità ecclesiastica» (p. 114).

Inoltre «offende il nostro senso morale il paolottismo col quale egli consiglia di disfarsi, in alcuni casi, del tiranno» (p. 117), e pur riconoscendo «che egli non fu certo contaminato dalla peste eterna, che devasta tutte le corti: l'adulazione», e che «al parlar franco e rude, in tempo di sì opprimente tirannia, può essere ascritto il merito di un personale coraggio, certo non comune» (p. 119), il Nicoletti attribuisce il gesto del tristamente famoso F. Ravaiillac, che uccise Enrico IV di Francia, all'influsso nefasto delle dottrine del Mariana (p. 119), quando sappiamo che lo stesso Ravaiillac dichiarò espressamente al suo processo, di non conoscere il Mariana neppure di nome.

Riecheggiano, purtroppo, in queste pagine i soliti e ormai triti preconcetti laicisti e antigesuitici, per cui l'A., può dire che «non è arbitrario affermare che un forte influsso machiavellico subì la stessa politica dei Gesuiti... Sembra quasi che la Compagnia di Gesù abbia, nella sua azione, fatta propria — in quei fortunosi tempi — la massima che il fine necessita e giustifica i mezzi, e che questi ultimi non debbano soggiacere ad alcuna limitazione morale. I Gesuiti hanno capito che necessitava loro una politica; oltre il tirannicidio, furono anche capaci di vuotare la dottrina cristiana del suo aspro vino agostiniano per distillare un miele, che invischierà, a milioni, come mosche, i fedeli» (!) (pp. 118-119).

Dobbiamo confessare che non ci aspettavamo di leggere in questo libro serio e scientifico del Nicoletti pagine come queste, ma ciò credo che si spieghi facilmente constatando come le opere che l'A. ha più consultato su questo argomento, sono le opere del De Ruggiero, del Croce, del Saitta..., dai quali si è fatto un pò troppo prendere la mano nei suoi giudizi.

Questo lavoro del Nicoletti ci offre l'occasione di accennare un pò più diffusamente, di quello che non abbia fatto l'A., al pensiero di S. Tommaso d'Aquino su questo stesso argomento. Ammesso il dovere dell'obbedienza alla legge giusta, S. Tommaso non esita ad affermare che, in determinati casi la disobbedienza può essere non soltanto una possibilità, ma un dovere. Se le leggi ingiuste vanno considerate alla stregua della violenza, questa può essere bene respinta, rimanendo sul terreno rigorosamente giuridico, anche con la violenza: *vim vi repellere*. Riguardo al tirannicidio poi, S. Tommaso lo riprova quando è fatto da alcuni cittadini che di propria iniziativa se ne arroghino il diritto: «privata praesumptione aliquorum». Con questo egli non esclude che la resistenza attiva armata possa essere legittimamente fatta per pubblica deliberazione della comunità «pubblica auctoritate», come «ultima ratio» o rimedio estremo, quando non fosse più sufficiente né la resistenza passiva, né

quella attiva fatta con mezzi legali, quando cioè non ci sarà altra via per riaffermare la giustizia gravemente e continuamente offesa, purchè naturalmente, si abbia una certezza morale di riuscita, e la resistenza non provochi mali maggiori e non sia in danno del bene comune (5).

Che se poi contro il tiranno non si potesse trovare nessun rimedio umano, dice ancora S. Tommaso, si deve ricorrere a Dio che soccorre sempre nella tribolazione e al momento opportuno (6). S. Tommaso, quindi, è contro le azioni insurrezionali individuali e contro quelle collettive avventate, disordinate ed inutili, per cui può affermare che, quando si verificano tutte quelle condizioni sopra accennate, la stessa resistenza attiva armata si può ragionevolmente fare, anzi aggiunge, e qui ci riferiamo ad un suo testo poco citato, che in alcuni casi è persino doverosa e sarebbe peccato il non farla.

E' interessante però notare, come S. Tommaso afferma in questo testo, che gli « homines virtuosus » generalmente non hanno la « potentiam », e difficilmente riconoscano di avere una « iustam causam » per fare una « seditionem rationabiliter », anche quando non vi sia il pericolo del « detrimentum boni communis ». Per questo S. Tommaso stesso li ammonisce che « si ista concurrerent », non solo « moverent seditionem rationabiliter » ma aggiunge fortemente che « peccarent si non moverent » (7).

Anche S. Tommaso quindi è in favore della liceità della resistenza attiva armata, quando si verificano le condizioni richieste.

Infatti, egli afferma che « i tiranni ritenuti indegni di conversione possono essere legittimamente spodestati » (8), e così giustifica il suo pensiero: « Il governo tirannico non è giusto, perchè non è ordinato al bene pubblico, ma al bene particolare di colui che governa, come lo dimostra Aristotele nel libro III della Politica cap. 5, e nel libro VIII dell'Etica

(5) Cfr. *Sum. Theol.*, II-II, q. 104, a. 6, ad 3: « Principibus saecularibus in tantum homo obedire tenetur, in quantum ordo iustitiae requirit. Et ideo si non habeant iustum principatum sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire; nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum ».

Cfr. *De Regimine Principum*, I, 6: « Esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si privata praesumptione aliqui attentarent praesidentium necem, etiam tyrannorum... Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum ».

(6) *De Regimine Principum*, 6: « Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum, qui est adiutor in opportunitatibus in tribulationibus ».

(7) Ecco il testo completo: « (Aristoteles) ostendit qui iuste possunt movere dissensionem in civitate, et tamen non movent. Et dicit, quod inter omnes iustissime possunt movere seditionem in civitate, quamvis non faciunt, virtuosus excellentes alios secundum virtutem. Et ratio huius est, quia illi qui sunt simpliciter inaequales, si non recipiant secundum illam inaequalitatem, iniustum fit simpliciter eis: sed virtuosus sunt simpliciter inaequales respectu aliorum, ipsos excedentes secundum virtutem: ergo si non recipiant secundum illam inaequalitatem iniustum fit eis. Et cum excedant in eo quod est bonum simpliciter, iustissime possunt movere dissensionem, sed non faciunt propter duas causas. Prima est, quia frequenter contingit propter dissensionem detrimentum boni communis. Sapiens autem ut plurimum plus diligit bonum commune quam proprium; et ideo non facit dissensionem. Secunda ratio est, quia ad hoc quod aliquis debeat movere seditionem in civitate, oportet quod habeat iustam causam et potentiam: sed virtuosus ut frequenter non habent potentiam, nec putant se habere iustam causam; ideo non movent. Sed si ista concurrerent quod haberent causam iustam et potentiam, et non esset detrimentum boni communis, moverent seditionem rationabiliter, et peccarent si non moverent » (*In Politic.*, V, lect. 1, n. 714).

(8) S. Tommaso, *De Regimine principum*, I, c. 6: « Tyrannos vero, qui non reputat conversione indignos, potest auferre de medio, vel ad infimum statum reducere ».

cap. 9. Perciò il rovesciamento di tale governo non ha il carattere di una sedizione, se non nel caso in cui il rovesciamento di tale governo si facesse con tanto disordine da recare alla nazione maggiore danno che la stessa tirannide. Ma la sedizione è piuttosto da parte del tiranno, perchè fomenta discordie e turbamenti nel popolo che gli è soggetto per poterlo dominare più sicuramente: ciò è propriamente tirannico, perchè ordinato al bene particolare del governante con danno della moltitudine » (9).

S. Tommaso paragona l'ingiusta oppressione del tiranno alla violenza dei ladroni, « e perciò, come è lecito resistere ai ladroni, così è lecito resistere in tale caso ai principi malvagi; eccetto il caso di grave scandalo, potendosi temere da questa resistenza qualche grave disordine » (10). Inoltre, afferma S. Tommaso, se il popolo ha il diritto di eleggere il suo re, ha anche quello di deporlo quando egli venga meno al dovere di governarlo rettamente: « Homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere » (11).

Lo Stato quindi ha i suoi diritti, ma anche i suoi doveri; ha un potere che è sovrano, ma non assoluto e indipendente da qualsiasi legge o ordinamento morale e da Dio. Noi dobbiamo « rendere a Cesare ciò che è di Cesare », ma dobbiamo innanzi tutto « rendere a Dio ciò che è di Dio ». Vi sono barriere davanti alle quali l'autorità deve arrestarsi; se le oltrepassa, essa non ha più diritto alla nostra obbedienza. La prudenza, infatti, dice ancora S. Tommaso, è virtù caratteristica di chi governa, in quanto deve possederla nel più alto grado, ma appartiene anche a chi è governato. « Infatti, le cose inanimate sono mosse, senza che in esse vi sia alcuna cooperazione, consapevole e intelligente, al movimento medesimo. Gli uomini, invece, servi o soggetti che siano, conservano sempre ragione e libero arbitrio, per il retto uso dei quali nello stesso ubbidire ai governanti e ai dirigenti è necessaria la prudenza politica » (12). L'ub-

(9) *Sum. Theol.*, II-II, q. 42, a. 2, ad 3: « Regimen tyrannicum non est iustum quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum. Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis; nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subiecta maius detrimentum patiatur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit: hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis, cum multitudinis nocumento ».

(10) *Sum. Theol.*, II-II, q. 69, a. 4: « Sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus; nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeatur ».

(11) *Sum. Theol.*, II-II, q. 65, a. 3, ad 1.

(12) *Sum. Theol.*, II-II, q. 50, a. 2: « Servus per imperium movetur a domino, et subditus a principante, aliter tamen quam irrationabilia et inanimata moveantur a suis motoribus. Nam inanimata et irrationabilia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsas, quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium; et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in seipsis, sed solum in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi ita aguntur ab aliis per praeceptum, quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium; ed ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus; et ad hoc pertinet species prudentiae quae politica vocatur ».

Cfr. *Sum. Theol.*, II-II, q. 47, a. 12: « Quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod « prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae », ut dicitur (Aristotele, *Ethic*, VI; c. 8), « in subditis autem ad modum artis manu operantis ».

bidienza richiesta al cittadino dev'essere quindi un'ubbidienza intelligente e non cieca e assoluta, perchè trova i suoi limiti nelle fondamentali libertà umane. Così al popolo spetta il dovere di obbedire intelligentemente, in modo che questa ubbidienza sia collaborazione e non piatto conformismo.

S. Tommaso, quindi, è ben lontano dalle aberrazioni dottrinali, comuni, più o meno, a quasi tutti i fautori del tirannicidio, ed è certamente arbitrario il ricorso che alcuni Monarcomachi fecero alla sua autorità per difendere le loro teorie. Ma nello stesso tempo, S. Tommaso, che aveva così nobilmente tratteggiato la figura e la funzione del re: « sappia adunque il re di avere assunto un ufficio per cui deve essere nel regno come l'anima nel corpo e Dio nel mondo » (13), scolpisce e bolla a sangue la figura losca del tiranno, che rapina i beni materiali dei sudditi, ed ostacola i beni spirituali temendo che possano contrastare il suo ingiusto dominio: « chi desidera dominare ad ogni costo, cerca di ottenere ciò che vuole per lo più con aperte scelleratezze, onde sorpassa la bestia nei vizi della crudeltà e della lussuria » (14).

Quale punizione non merita questo seviziatore dei popoli! « Il tiranno, dice ancora S. Tommaso, è meritevole dei più gravi supplizi, egli che rapina tutti e uccide chiunque per un capriccio della sua volontà. Costoro di rado si pentono, gonfiati dal vento della superbia, per i loro peccati abbandonati da Dio, invischianti di adulazione, ancor più raramente possono riparare. Quando restituiranno quello che contro giustizia hanno tolto? Quando risarciranno coloro che oppressero, o comunque danneggiarono? Eppure nessuno può dubitare che essi siano tenuti a restituire queste cose. Essi ritengono lecito tutto quello che possono fare impunemente senza incontrare resistenza; perciò non solo non curano emendare il mal fatto, ma abusando dell'autorità, trasmettono ai posteri l'audacia del peccare e così sono rei dei propri misfatti e di quelli di coloro ai quali dettero occasione di commettere » (15).

Ma il tiranno deve subire le conseguenze delle sue ingiustizie anche nel tempo, anche nella società dove ha commesso i suoi delitti.

« Nella rivolta al tiranno, osserva giustamente il P. Cordovani, San Tommaso è cauto, non lasciando ai singoli cittadini il diritto di scegliere i mezzi adatti, perchè ci sono sempre alcuni per i quali non solo è molesto il tiranno, ma anche ognuno che eserciti autorità con giustizia; però

(13) S. Tommaso, *De Regimine Principum*, I, c. 12: « Hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima, et sicut Deus in mundo ».

(14) S. Tommaso, *De Regimine Principum*, I, c. 7: « Qui dominari desiderat, si cupiditate gloriae carens non timeat bene iudicantibus displicere, per apertissima scelera quaerit plerumque obtinere quod diligit, unde bestias superat sive crudelitatis, sive luxuriae vitis ».

(15) S. Tommaso, *De Regimine Principum*, I, c. 11: « Putandum est tyrannum deteriora mereri supplicia, qui undique ab omnibus rapit, contra omnium libertatem laborat, pro libito voluntatis suae quoscumque interficit? Tales igitur raro poenitent, vento inflati superbiae, merito peccatorum a Deo deserti, et adulationibus hominum delibuti, rarius digne satisfacere possunt. Quando enim restituent omnia, quae praeter iustitiae debitum abstulerunt? Ad quae tamen restituenda nullus dubitat eos teneri. Quando recompensabunt eis quos oppresserunt, et iniuste qualitercumque laeserunt? Addicitur autem ad eorum impenitentiam, quod omnia sibi licita existimant, quae impune sine resistetia facere potuerunt: unde non solum emendare non satagunt quae male fecerunt, sed sua consuetudine pro auctoritate utentes, peccandi audaciam transmittunt ad posteros, et sic non solum suorum facinorum apud Deum rei tenentur, sed etiam eorum, quibus apud Deum peccandi occasionem reliquerunt ».

se è cauto non è pavido, facendo *appello ad un'autorità pubblica* (« auctoritate publica procedendum est ») che qualche volta non c'è, o almeno non funziona per mancanza di quella organizzazione internazionale che deve funzionare come tribunale fra le nazioni, sostituire l'assurdo della guerra sanguinaria, che peggiora le piaghe che dovrebbe guarire, organismo che il Pontefice (Pio XII) ha invocato e reclamato con una risolutezza e luminosità degne di vincere tutte le incomprensioni e le ostinazioni per le quali passerà alla storia l'epoca nostra. E' delittuoso che la criminalità diventi impunita quando si presenta nelle forme più gravi della collettività. E' certo che si deve ricorrere a Dio « *si omnino contra tyrannum auxilium hominum haberi non potest* » (« *tollenda est culpa ut cesset tyrannorum plaga* ») (16), ma Dio ci ha dato l'ingegno e la voce della Chiesa per fare opere di giustizia e costruire la pace nel mondo: ed è proprio sull'accidia che non si costruisce niente e tutto va in perditione » (17).

« Non è tuttavia da tacere, possiamo concludere col Del Vecchio, che, se il senso generale di queste massime è abbastanza chiaro, non poche difficoltà si presentano quando si tratta della loro pratica attuazione. Che molti siano i problemi e i pericoli di errori in questa materia, appare, oltre che da dubbi e da dispute dottrinali, da numerose esperienze antiche e recenti. Deve, per esempio, notarsi che i tentativi di abbattere una tirannide, qualora falliscano, sogliono provocare un inasprimento di essa; mentre pur la loro riuscita può avere conseguenze pregiudizievoli, dando luogo a gravi dissensi nel popolo, e talvolta anche al sorgere di una nuova e peggiore tirannide. Sopra tutto, non conviene dimenticare che l'opposizione alle leggi vigenti — fatto per sè gravissimo — può essere, ed è suggerita il più delle volte, non dall'ossequio a una più alta giustizia, ma da motivi egoistici e antisociali. Onde la necessità di una critica rigorosa, per accertare se nelle circostanze concrete ricorrano o no, gli estremi che possano giustificare razionalmente la trasgressione, tenuto calcolo anche delle sue presumibili conseguenze. In massima sono da escludere, per la ragione anzidetta, gli atti individuali di resistenza alla autorità, anche se mossi da intenzioni non riprovevoli, quando manchi ad essi nella coscienza del popolo un assenso bastevole a renderne probabile la riuscita.

Il fatto della rivoluzione è senza dubbio, in un certo senso, *antigiuridico*; ma, in quanto tende ad instaurare un nuovo diritto, deve esser riguardato anche in questo aspetto, e non giova che i giuristi si velino la faccia dinanzi ad esso per una sorta di « *pudeur doctrinaire* », come argutamente osservò lo Geny (18).

Certo non ogni rivoluzione deve stimarsi razionalmente legittima; ma nemmeno sarebbe ammissibile una condanna sommaria delle rivoluzioni in genere. Distinzioni debbono farsi, secondo i criteri testé accennati.

Non certo nella nostra breve vita terrena può saziarsi la nostra sete di giustizia. Ma in questa medesima sete, in questa inestinguibile aspi-

(16) S. Tommaso, *De Regimine Principum*, I, c. 6.

(17) M. Cordovani, *Sunti di Sociologia*, Roma, 1948, pp. 79-80.

(18) F. Génv, *Science et technique en droit privé positif*, T. IV, Paris, 1924, p. 132

razione si rivela il nostro superiore destino e riposa la nostra speranza nella pace e nella beatitudine eterna » (19).

Quando quindi le leggi positive dello Stato contrastino gravemente ed irreparabilmente con il diritto naturale e con le sue imprescrittibili norme di giustizia, allora sarà legittimo « quello che il Locke disse « l'appello al cielo », ossia la lotta contro le leggi « scritte », in nome delle « non scritte », la rivendicazione del diritto naturale contro il positivismo che lo rinneghi. Ma si badi: questa lotta ha per contrassegno primo della sua legittimità l'accettazione dei maggiori doveri, che quella più alta giustizia, che si propugna, porta con sé; vale a dire il sacrificio, nei casi estremi, il martirio » (20).

Ritornando ora, per concludere, ai saggi del Nicoletti, congratulandoci con l'illustre A., ci auguriamo che essi siano presto ampliati e ben riveduti, sicuri che potranno dare un buon contributo ad un problema di tanta importanza e di tanta attualità, come quello della liceità del diritto alla resistenza.

Roma.

REGINALDO PIZZORNI O. P.

* * *

IL PENSIERO DI GIUSEPPE MAZZINI NELLA CRITICA DI P. CARABELLESE

Una delle ultime interpretazioni del pensiero filosofico di Giuseppe Mazzini, alla quale forse non si è fatta la debita attenzione, è quella di Pantaleo Carabellese che è apparsa fin dal 1938 nel suo volume *L'idealismo italiano* (Bari, Loffredo, pp. 95-109). Il Mazzini è presentato quale la personificazione più profonda dell'anima del Risorgimento italiano. Sul terreno speculativo egli si ricolleggerebbe al Rosmini e al Gioberti non già come filosofo che ne riprenda il problema, bensì come genio al quale balena l'intuizione di un Dio che invera le posizioni filosofiche di quei due pensatori.

« Dio, scrive il Carabellese, sia con Rosmini Essere ideale, o si dica Ente con Gioberti, è immanente a noi stessi nel nostro pensare e nel nostro agire. Ed è questo il Dio di Mazzini: quel concetto nuovo e pur tanto vecchio di Dio, che il Mazzini fa risuonare vivamente non su abbandonati altari a sostegno di pericolanti troni, che ostacolino l'ergersi dell'Italia a popolo uno e libero, ma proprio, vivo e vitale, come anima intima, motivo profondo, ragione indomabile di una rivoluzione. La quale pare soltanto politica e limitata ad un popolo, e il Mazzini invece

(19) G. Del Vecchio, *La luce cristiana sulla legge e il diritto*, in « *Somma del Cristianesimo* » vol. II, Roma, 1958, pp. 1352... 1354.

(20) G. Del Vecchio, *La giustizia*, cit. pp. 162-166.

sente, fa sentire, vuol imporre, anche attraverso il sacrificio per grande e diuturno che sia, nel suo valore universale ».

Non si poteva sintetizzare meglio la posizione del Mazzini, anche se non risulti del tutto pacifica la deduzione carabellesiana dai filosofi dell'ente possibile e del Primo filosofico, giacchè la religione del Mazzini è sì la religione di un Dio trascendente e umano, ma non è la religione del Rosmini e del Gioberti che si riconosce in quella cattolica, apostolica e romana. Perciò possiamo accogliere l'impostazione carabellesiana sul terreno astratto come posizione teoretica di uno sviluppo che sembra rimanere ingiustificato. Quando il Carabellese parla del Mazzini come anima, come sentimento, come azione presentando la sua opera infaticabile rivolta ai fini di un'Italia libera e indipendente, di un'Italia del popolo e di un'Europa libera, non può esservi difficoltà ad accogliere questa impostazione che pone il Mazzini in un'universalità di pensiero che fa di lui uno degli uomini più rappresentativi del secolo in cui visse. Infatti « la « Nuova Europa », l'umanità nuova, continua il Carabellese, è *promossa e sostenuta* dalla « nuova Italia », che pur deve ancora nascere (proprio come diceva Gioberti scorrendo di un « primato » italiano religioso e morale oltre che filosofico e scientifico). Perchè questa, in tale suo voler nascere, dover nascere, risale ai « principi i quali soltanto fondano », in quanto sono universali; e principio dei principi è Dio. « L'Italia (diceva il Mazzini) non può vivere se non vivendo per tutti ».

Il Carabellese insiste sulla derivazione e rielaborazione non proprio concettuale del pensiero mazziniano.

« L'universalità filosofica del problema teologico di Rosmini e Gioberti si fa concretamente italiana senza rinunciare a se stessa anzi proprio per confermarsi. Di qui il fondamento religioso della predicazione politica e sociale del Mazzini. Il risorgimento stesso del popolo italiano a libertà e sovranità di stato si eleva pel Mazzini a valore universale dallo spirito *valido per tutti i popoli*, rientra in quella missione universalistica che egli da Dio vede data all'Italia ».

Perciò falsa è quella politica che parla solo di diritti e non considera affatto la religione; non perciò si deve ritenere, come pur si ritiene da molti, che il sistema mazziniano sia uno dei tanti sistemi teocratici utopistici d'origine medievale (si confronti ad esempio l'interpretazione del Salvemini); oppure una forma qualsiasi di nazionalismo.

Nel proporre la sua tesi, il Carabellese mette in guardia a non ritenere la « strana », e continua: « Mazzini, certo senza proporselo, concreta, sintetizza nella sua dottrina etico-politica la nuova parola divina, che Rosmini e Gioberti, nonostante il loro tradizionalismo, sentono di affermare già con la loro dottrina filosofica. E' in questa triade del Risorgimento la voce di un popolo, che fu sempre vivo in quella svolgentesi affermazione dell'Assoluto che è la filosofia, anche se altri popoli, gridando più forte, seppero imporre come proprio il successo di idee nate in Italia. L'Essere ideale rosminiano e l'Ente giobertiano, ripeto, sono, coi loro motivi essenziali, fusi nel Dio, nel cui nome Mazzini sveglia il popolo italiano, e minaccia chi osi ostacolarne l'immane rinascita politica ».

Scaturisce così il concetto mazziniano di popolo come « soggettività molteplice animata da Dio », concetto che non ha nulla a che fare con quello di altri pensatori e popoli. Il popolo di Mazzini è ben altra cosa, è « realtà rosminiana ed esistenza giobertiana » che « fuse costituiscono il popolo libero di Mazzini ». La spiegazione che dà il Carabellese è tutta filosofica.

« Intendete la rosminiana attività dello spirito come attuantesi non solo in quella deontologica realizzazione dell'essere ideale, che è, in sostanza, la morale rosminiana, ma anche nella stessa conoscenza come tale; intendetela, vedendo che lo stesso conoscere è un attivo attuarsi dello spirito, non scisso da quell'operare, che è morale solo se alle idee, attivamente conquistate anch'esse, lo spirito umano adegua la propria opera realizzatrice; ravvicinate questa rosminiana attività dello spirito, ideale, reale e doverosa ad un tempo, ravvicinatela alla creazione, qual'è prospettata nella formula giobertiana e negli sviluppi che Gioberti è venuto poi dando, a quella creazione, per la quale l'esistenza è tale solo per l'attivo ente creatore che anima e sostanza la sua esistenza; intendete e ravvicinate, e ditemi se non vedete chiaro dinanzi alla vostra mente quel magnifico concetto ispiratore e realizzatore di ogni atto o detto del grande Mazzini, il *concetto del dovere* ».

Questo concetto del dovere sarebbe poi il dovere italiano incarnato nell'anima italiana, che si realizza con le proprie forze, non meschinamente interessato, ma secondo quell'ideale per cui la vita è una missione. La idealizzazione del pensiero mazziniano ci sembra portato al suo massimo, oltre il quale si rischierebbe di travisarlo se si insistesse ulteriormente nella speculazione filosofica che lo accompagna. Giacchè l'interpretazione del Carabellese è per se stessa chiara nella sua coerenza ideale, di guisa che non ci sarebbe difficoltà ad accoglierla concettualmente e filosoficamente nel suo rigore. Temendo che così non risulti a chi è presentata, il Carabellese stesso si chiede se questa dottrina mazziniana sia una filosofia e precisamente una filosofia idealistica. Indubbiamente essa per il Carabellese è una filosofia idealistica, pensata e forse anche vissuta come tale. Infatti egli osserva che è filosofo « chi, comunque, qualunque sia l'attività che egli esplicitamente svolga » e riesce « a riflettere sull'Assoluto col pensiero, o con l'azione, o col sentimento, in modo che nella coscienza umana se ne abbia come un nuovo svelarsi, una apparizione nuova, nuova esca alla umana realizzazione spirituale ».

Tutto ciò è vero certamente, salvo, crediamo, il presupposto che il pensiero sia sempre creatore dei suoi oggetti, come se la realtà data per sé non esistesse affatto. Che il pensiero crei nell'opera d'arte che esprime l'interno della coscienza dell'artista, si può ammettere, ma non lo si può già nella storia che è pur opera umana ma condizionata dalla natura. L'abuso del concetto di creazione non si può estendere a tutto l'essere, alla conoscenza e alla stessa azione, in quanto il soggetto umano si muove nelle sue condizioni di limite che non può spezzare per sforzi giganteschi che faccia. Il pensiero e l'azione possono indurre la convinzione, la persuasione negli esseri umani che sono davanti e intorno a noi, ma non crearli quali vogliamo, come se potessimo volere che esistano come

pensiamo e come vorremmo che agissero. Lo sforzo di cogliere « l'oggettività assoluta », come si esprime il Carabellese, non può essere che intenzionale, non reale, proprio perchè tale oggettività non può essere che Dio stesso, dal quale siamo infinitamente lontani anche se possiamo sentirlo e lo sentiamo nel nostro cuore. Del resto lo stesso Carabellese ha sentore di questo limite umano quando dice che questa oggettività del conoscere come del sentire e del volere « rimarrà sempre in parte misteriosa »: ma certo che rimarrà misteriosa perchè il dubbio può sorgere ogni momento che pensiamo l'oggettività come tale, che è appunto l'oggettività assoluta. E infatti qui abbiamo il vero Mazzini nella cui mente e nel cuore si alternano verità e sconcerto di poterla possedere, dubbio e certezza in un'ansia continua, infinita, nella quale però la speranza ultima non cessa mai di operare in lui, spirito veramente e generosamente religioso.

L'errore d'impostazione dell'analisi del Carabellese ci sembra quello di non aver sufficientemente distinta la religione dalla filosofia; anzi sembra che qualche volta le confonda. L'accusa mossa al Gentile di identificarle, si può muovere anche a lui: è lo stesso difetto d'impostazione, che nasce da una concezione tendenzialmente immanentistica che non è in grado, per natura sua, di efficacemente distinguere la realtà, in quanto questa è totalmente sussunta nel soggetto pensante quale Io trascendentale (Cfr. p. 102).

Che il Carabellese non distingua la religione dalla filosofia è ben chiaro: « La religione nuova, egli scrive, che deve far corpo con la politica (la filosofia?) ed animare il giovane stato nella sua missione, rimane invece la vecchia religione del papa, che, riconosciuta come la religione stessa dello stato, è, insieme, messa da parte perchè il papa, privato del suo stato, scomunica la nuova Italia, acciocchè essa rimanga così priva di Dio ».

In questo passo del Carabellese la politica è identificata senz'altro con la « nuova religione », che così non può diventare che la filosofia *simpliciter*, cioè la politica. Ci chiediamo se questa « nuova religione », attribuita al Mazzini, sia proprio una religione, o non una filosofia. Che sia una filosofia consegue dalla sua appartenenza a quel soggettivismo, che tuttavia lo stesso Carabellese condanna facendo il processo a Cartesio e a Kant, il cui moderno problema della conoscenza giudica un regresso di fronte al problema metafisico del Rinascimento individuato in Giordano Bruno. Così Cartesio e Kant risentono di quella « soggettività protestante » che non permette loro di soddisfare all'esigenza di una *oggettività immanente* che è il principio da cui parte il Carabellese e che trova la sua specchiatezza nella posizione classica del Rosmini che è quella dell'idea dell'essere oggettivamente data alla mente umana. Tutto il travaglio del pensiero del Carabellese consiste nel render plausibile alla esperienza umana l'*oggettività immanente*, senza cadere nel panteismo, e che lo porta a combattere l'*immanentismo soggettivo* dell'idealismo tedesco postkantiano (Fichte ed Hegel). Ora questa « oggettività immanente » non può naturalmente essere quella di un soggetto, ché se è veramente tale è quella che giustifica la religione di un Dio reale che si

manifesta realmente nella storia degli uomini che religiosamente lo riconoscono. Il Rosmini è in questa posizione filosofica e religiosa, e possiamo dire anche il Gioberti. Ma non altrettanto possiamo dirlo del Mazzini se la sua è una nuova religione » che rifiuta la religione storica del Dio reale nel quale l'uomo crede. Se quella del Mazzini è una « nuova religione », egli fatalmente cade in quel soggettivismo protestante, come lo chiama il Carabellese, che è retaggio della filosofia moderna da Cartesio a Hegel.

Il fallimento dell'azione mazziniana non implica certamente la falacia della sua teoria politica; non comprendiamo come il Carabellese possa affermare che « della nuova Italia non vi è altra teoria che quella mazziniana » e dichiara le altre teorie, come la neoguelfa, la federalistica, la monarchica ecc. « Tutte teorie particolaristiche » e perciò non risalenti « al principio ». Risalire al principio non è che risalire a un principio. Se poniamo per principio l'Assoluto, questo non può essere un principio, ma tutta la realtà, che è quello che è. Un principio che valga per tutta la realtà si identifica con la stessa realtà e non è più un principio. Un principio che si identifichi con l'Assoluto non può dar luogo a nessuna differenza del reale e si risolve necessariamente in una concezione monistica, panteistica, acosmica: tale lo spinozismo, l'hegelismo, il marxismo.

La « teoreticità » del Mazzini è dunque, per il Carabellese, un dato effettivo, una sua qualità naturale nella quale egli si identifica: è una personalità filosofica la cui teoreticità ha un rigore logico, in una coerenza spirituale così salda e profonda che ben raro è vederla raggiungere o superarla. E' paragonato a un « pensatore di razza » del tipo di Spinoza, senza però essere il suo un idealismo da potersi confondere con gli idealismi di provenienza immanentistica di tipo hegeliano o platonico (ontologico). In realtà il Mazzini non sentì il problema della conoscenza come tale e concentrò tutto il suo pensiero nel problema etico-politico-religioso che non risolse teoreticamente ma praticamente riguardo all'Italia del suo tempo e ad altre nazioni che erano nelle stesse condizioni dell'Italia; lo risolse vivendolo nella sua anima ardente e generosa, infaticabile, nella vigilia lunga e senza conforto, respinto dal mondo ufficiale, perseguitato e incalzato di giorno in giorno dalle polizie d'Europa, e tuttavia sempre più pienamente convinto della giustizia della sua causa. Gli accostamenti che il Carabellese istituisce del Mazzini con lo Spinoza, col Bruno, e anche col Rosmini e col Gioberti devono essere presi con molto caute riserve sia per ciò che concerne il suo vero pensiero, sia per la sua personalità singolarissima, che ha poco di comune con quelle di pur grandi uomini del mondo filosofico.

Riteniamo, concludendo, che quella del Carabellese è una tesi singolare, rispettabilissima, che mira a valorizzare il pensatore Mazzini; ma più che pensatore in senso specificamente filosofico il Mazzini rimane l'« apostolo » o, se si vuole, il profeta del risorgimento dei popoli di una unica comune umanità.

Bologna - Università.

BRUNO BRUNELLO

* * *

UN TENTATIVO DI SINTESI TRA FILOSOFIA CLASSICA
E FILOSOFIA ESISTENZIALISTA(J. Wild: *The challenge of existentialism* *)

John Wild è un filosofo poco conosciuto in Italia, ma nel mondo anglosassone è stato per molti anni la voce più forte della filosofia realista. Riteniamo, perciò, opportuno aprire queste note con qualche informazione biografica.

John Wild è nato a Chicago il 10 aprile 1902. Compì gli studi nella città natale e conseguì la laurea in Filosofia alla University of Chicago con una dissertazione sulla Filosofia del Simbolismo (*Philosophy of Symbolism*): Nel 1927 cominciò ad insegnare all'Università di Harvard, dove tiene da trent'anni la Cattedra di Metafisica. Durante questo periodo il Prof. Wild ha ricevuto per ben due volte l'ambita borsa di studio Guggenheim: il 1931 per portare a termine il libro su Berkeley, il 1957 per continuare le ricerche fenomenologiche già iniziate nel 1931, anno in cui fu per un intero semestre alla scuola di Heidegger a Friburgo.

Con la pubblicazione del volume *George Berkeley* (1936), Wild iniziò brillantemente la sua lunga ed illustre carriera di scrittore, le cui tappe principali sono segnate dai libri: *Plato's Theory of Man* (1946), *Introduction to Realistic Philosophy* (1948), *The Return to Reason* (1952) *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (1953) e *The Challenge of Existentialism* (1955).

La produzione letteraria, tuttavia, rappresenta solo una minima parte dell'intensa attività dall'illustre Professore di Harvard, e la sua influenza sul mondo filosofico e intellettuale americano certamente non va misurata dalla popolarità dei suoi libri. Con la sua forte personalità egli ha dato vita ad uno dei più importanti movimenti filosofici americani d'oggi, il *Realismo*. Il successo di questo movimento è dovuto soprattutto all'attività instancabile del Prof. Wild come conferenziere. Egli crede infatti, come Platone da cui prende tanta ispirazione, che la filosofia si può comunicare a viva voce molto meglio che per iscritto. Una filosofia come il Realismo che non è solo un insieme di idee connesse logicamente, ma è soprattutto un sistema di vita che ha bisogno di qualcosa di palpitante come la parola parlata per esprimersi adeguatamente. E così il fondatore del Realismo americano ha svolto, soprattutto in questi ultimi anni, un'intensa attività di conferenziere. Ha parlato a studenti di numerose università, a gruppi di professori di tutte le tendenze, frequentemente anche a gruppi di Sacerdoti e seminaristi. La sua cordialità e nobiltà gli ha spesso attirata la stima e qualche volta la simpatia degli avversari.

Il Prof. Wild è l'animatore anche di un altro importante movimento: il movimento che invoca un più vasto e profondo scambio di idee tra Occidente e Oriente. Nel 1950 ha partecipato alla *East-West philosophi-*

cal conference tenuta ad Honolulu. Egli è anche uno degli editori dell'importante rivista *Philosophy East and West*.

Il *Challenge of Existentialism* del Prof. Wild ci ha dato una brillante sintesi di tutti i suoi interessi filosofici, intellettuali e sociali. Il libro intende essere soprattutto una introduzione all'Esistenzialismo, scritta per gli studenti di liceo e università degli Stati Uniti e Inghilterra « dove esso è poco conosciuto e molto ignorato » (p. 7). Ma *Challenge of Existentialism* è assai più che questo. Esso è un'apologia del Realismo, è un tentativo di una sintesi dell'Esistenzialismo con il Realismo ed è infine la prima elaborazione di un sistema di idee che conglobando quanto di meglio le civiltà plurimillinarie dell'Oriente e dell'Occidente hanno prodotto dovrebbe costituire una solida barriera contro il materialismo dialettico. Perciò credo che un breve riassunto di *Challenge of Existentialism* può essere di grande aiuto per il lettore italiano, che si interessa della filosofia americana, a conoscere il pensiero filosofico di uno dei più grandi filosofi americani viventi.

Challenge of Existentialism può essere diviso in tre parti principali. Nella prima parte il Prof. Wild esamina la situazione che ha provocato la esplosione del movimento esistenzialista. Nella seconda parte espone le principali caratteristiche dell'esistenzialismo. Nella terza parte tenta una sintesi tra Realismo ed Esistenzialismo.

Secondo il Prof. di Harvard il movimento esistenzialista è stato provocato dal crollo della filosofia moderna, crollo che è visibile in tutti i rami della filosofia. In epistemologia, dove il dualismo cartesiano tra soggetto ed oggetto si è lentamente risolto a favore del primo, con l'eliminazione del secondo. A questo risultato non è giunto soltanto l'idealismo classico tedesco, ma anche, in tempi più recenti, il movimento analitico (p. 9). Con l'eliminazione dell'oggetto il compito della filosofia si è ridotto « a pura analisi logica e linguistica, ad uno studio degli strumenti usati dalla scienza nel fare le sue ricerche e nel determinare i suoi risultati » (p. 9). Mentre il mondo, quale si presenta a noi concretamente ed immediatamente con un'evidenza inconfutabile, è totalmente trascurato. Perciò « non c'è da meravigliarsi se le *Weltanschauung* ottenute sono parziali, unilaterali e fuori di contatto con l'esperienza comune. La filosofia moderna ha prestato troppa attenzione agli strumenti della logica e dell'analisi ed alla costruzione di vasti sistemi, e troppo poca attenzione alle grandi estensioni dell'esperienza immediata che non cade sotto il dominio di alcuna scienza determinata. Questa è una delle ragioni fondamentali del fallimento della filosofia » (pp. 15-16, cfr. p. 22).

Il fallimento della filosofia moderna è ancora più evidente in metafisica, che è rimasta una reggia senza sudditi dal momento che le scienze fisiche « hanno esteso il loro monopolio su tutti i dati empirici » (pp. 16-17). « La metafisica finì così per essere considerata una materia priva di evidenza empirica... essa cadde in grave sospetto e... al tempo presente nelle università di Inghilterra ed America questa disciplina è morta » (p. 17). I responsabili principali di questa situazione sono due: Hume, col suo disprezzo dell'esistenza ed il culto dell'essenza (essenzialismo);

e la filosofia analitica « che cerca di eliminare l'esistenza come un epiteto vuoto di significato » (p. 18).

Infine, in etica, la filosofia moderna è arrivata ad un fallimento completo. Secondo la filosofia classica il compito dell'etica è quello di applicare normativamente alla vita umana la conoscenza acquistata circa la natura e il fine dell'uomo. Ma con il crollo dell'epistemologia questo non è più possibile. « Lo scetticismo epistemologico ha indebolito le convinzioni morali. Se nulla può essere conosciuto nella sua vera realtà nulla può essere realmente giustificato » (p. 23). La logica conseguenza di tali tendenze per l'etica moderna fu d'allontanarsi sempre più dai problemi concreti della vita umana e ha finito per ridursi ad una meta-etica, cioè allo studio delle proposizioni che esprimono delle norme etiche, dei comandi.

Dal disastro della filosofia moderna è nato l'esistenzialismo, una filosofia reazionaria che si ribella tanto contro il dualismo epistemologico come contro il riduzionismo metafisico della filosofia contemporanea.

La reazione esistenzialista è maturata solo nell'ultimo ventennio ma le sue radici si addentrano profonde fino alla prima metà del secolo scorso. Già nel 1840 Søren Kierkegaard aveva puntato il suo dito accusatore contro la piaga cancerosa dell'epistemologia e dell'etica idealista, e della filosofia essenzialista post-cartesiana.

Allo studio di Kierkegaard e della rivoluzione kierkegaardiana è riservato il secondo capitolo del volume. Le altre figure di maggior rilievo del movimento esistenzialista sono brevemente delineate nel capitolo sesto. In questo capitolo il lettore può trovare informazioni succinte ma precise intorno alla vita e al pensiero di Jaspers, Sartre, Marcel e Heidegger. Il lettore europeo sarà sorpreso di non trovarsi alcun accenno a Merleau-Ponty e Abbagnano. La ragione di queste omissioni è che quando l'Autore ha scritto *Challenge of Existentialism* era sì già a conoscenza del grande fenomenologo francese, ma non si era ancora reso abbastanza conto dell'importanza della sua opera. Quanto ad Abbagnano, egli è ancora uno sconosciuto nel mondo filosofico anglo-americano.

Nei capitoli 3° - 5° Wild elabora una chiara sintesi della epistemologia, ontologia ed etica esistenzialista. Egli caratterizza la epistemologia esistenzialista con una terminologia originale che non mancherà di sorprendere il lettore europeo. Egli chiama quest'epistemologia *Nuovo Empirismo* (*New Empiricism*) (p. 59). *Empirismo* è una parola gloriosa, profondamente venerata dai filosofi anglosassoni. Essa risale al padre della filosofia inglese David Hume. Per Hume ed i suoi discepoli *Empirismo* è il nome di battesimo dell'unica vera filosofia, della sola filosofia, che ha i piedi solidamente piantati nella realtà, nell'esperienza.

Al Prof. Wild l'empirismo inglese è sempre apparso una presunzione paradossale e spudorata. Egli ha negato con insistenza alla filosofia inglese il diritto di arrogarsi come nome di battesimo la parola *empirismo* (vedi per es. « The concept of the Given », *Philosophy and Phenomenological Research* (1940-1941), pp. 70 e ss.). Una filosofia che getta il dubbio sui fatti di prima evidenza, su cui ogni altra evidenza si basa (per es. la

conoscenza del mondo e di se stessi) non può pretendere per sé il titolo di empirista, senza grave arroganza. Con gesto coraggioso il Prof. di Harvard strappa alla filosofia inglese questo emblema non suo e lo consegna all'esistenzialismo. Per lui l'epistemologia esistenzialista è veramente empirista. L'empirismo esistenzialista rinnega tutti i falsi dualismi, per es. soggetto-oggetto, privato-pubblico, materiale-mentale, esterno-interno, ecc. « Io mi trovo in un solo modo, non in due... I fatti esterni ed i sentimenti interni, gli oggetti teoretici della scienza, in quanto sono verificati, appartengono tutti allo stesso mondo. Io posso pensare a me solo, ma questa è una pura astrazione. Essere-nel-mondo è essenziale all'uomo » (pp. 59-60). « L'esistenza degli altri non è dedotta da dati più certi. Essere-con-gli-altri fa parte della mia stessa esistenza. Non posso rendermi conto di questa senza essere consapevole di quella » (p. 60).

Secondo il Prof. Wild i dati principali (che egli, con termine caro ad alcuni empiristi contemporanei, chiama *protocolli*) della ontologia esistenzialista si possono ridurre a due categorie: la categoria dei dati fondamentali e la categoria dei dati umani. Alla categoria dei protocolli fondamentali appartengono l'esistenza, la possibilità ed il nulla. L'uomo, oltre ai protocolli fondamentali, possiede protocolli esclusivamente suoi, chiamati esistenziali. Gli esistenziali più importanti sono: essere-nel-mondo, essere-con-gli-altri, ed essere-per-la-morte. Gli esistenziali sono relazioni reali che accompagnano l'esistenza umana necessariamente, sempre e dovunque, e così la distinguono da quella di qualsiasi altro essere (pp. 72-85).

Questi dati sono concreti e reali, capaci di essere riconosciuti, verificati ed esaminati. Essi costituiscono materia soda ed abbondante per un'ontologia realista, per « una metafisica che non può essere rigettata come un cumolo di teorie puramente speculative » (p. 64).

« Questi dati sono per lo più vaghi e confusi. Per afferrarli chiaramente ci vogliono descrizioni ed analisi accurate. Alcuni dati sono oggetto di ricerca scientifica... Ma sono tutte astrazioni. Se le ricerche scientifiche vogliono essere finalmente comprese, esse e le teorie che cercano di spiegarle, devono essere ricollocate nel mondo concreto dell'esperienza, quale esso è » (p. 72). In un altro libro, *Return to Reason*, il Prof. Wild ha mostrato come questi dati, specialmente l'esistenza e la comprensione, sono dati che sfuggono a tutte le scienze fisiche, e che perciò essi costituiscono l'oggetto proprio dell'ontologia. Allo studio della nozione esistenzialistica della comprensione egli dedica l'intero capitolo quarto di *Challenge of Existentialism*, dove egli arriva alla conclusione che Heidegger non ha ancora trovato una risposta soddisfacente al problema come la comprensione può mettere l'uomo in condizione di penetrare nell'essere di ciò che egli conosce (p. 90).

In etica, secondo il Professore di Harvard, la novità è data dal fatto che « gli esistenzialisti hanno abbandonato totalmente la concezione esistenzialista di bene e di male, concepite come qualità o proprietà fisse. Secondo Heidegger bene e male sono categorie esistenziali o modi di esistere... I termini *autenticità* e *inautenticità* sono usati per questi due modi esistenziali » (p. 69). Poichè essi sono modi esistenziali « nella

ricerca etica noi non possiamo accontentarci dello studio del linguaggio e delle essenze astratte, ma dobbiamo andare direttamente alla realtà » (p. 69-70). « La filosofia morale moderna ha tagliato tutti i ponti con l'ontologia... Ha ignorato il problema della libertà. Ma secondo l'analisi esistenzialista ci sono dei legami: la libertà non può essere classificata come una specie di cosa, come un tipo di movimento o una specie di possibilità. Essa è un modo di esistere, ed un'analisi adeguata ci deve condurre ben più in là della sociologia e psicologia, fino alle categorie fondamentali della ontologia » (pp. 116-117). Questa analisi è stata fatta con perspicacia dagli esistenzialisti, in termini di vita autentica, di situazione limite, ansietà, colpa, morte, ecc. (pp. 116-150).

Nella terza parte l'Autore tenta un'ampia critica costruttiva dell'esistenzialismo. Questa certamente è la parte più interessante del volume. Nella sua profonda disamina della filosofia Wild prende come termine di paragone la filosofia realista, cioè quella filosofia per la quale egli ha lottato tutta la vita, e mostra « come le idee più genuine della nuova filosofia possono essere difese, mettendole a confronto con le idee corrispondenti della filosofia realista » (p. 187). Procedendo metodicamente egli considera successivamente l'epistemologia, l'ontologia e l'etica dell'esistenzialismo, ed esamina la possibilità di assimilare nella filosofia realista quanto di nuovo e di importante è stato prodotto negli stessi campi dai più grandi pensatori esistenzialisti.

In epistemologia « il principale contributo degli esistenzialisti è di aver dimostrato che l'esistenza pratica dell'uomo può essere descritta fenomenologicamente » (p. 188). E la descrizione fenomenologica ha mostrato che tutta l'esperienza umana ha un carattere intenzionale non solo nella fase teoretica, ma anche in quella pratica. Ma qual'è la natura precisa di questa relazione intenzionale? Questo è un problema che, secondo Wild, gli esistenzialisti non hanno ancora risolto adeguatamente, e che può essere risolto solo facendo « un esame critico della teoria realista dell'astrazione logica » (p. 189). Purtroppo, però, l'Autore non si sofferma a mostrare come la dottrina dell'astrazione sia in grado di dare una risposta esaustiva all'aporia dell'intenzionalità.

Secondo Wild la fenomenologia esistenzialista ha conseguito risultati significativi soprattutto nei campi dell'ontologia, antropologia ed etica. In tutti questi rami della filosofia lo studio, penetrante degli esistenzialisti ha messo in luce nuovi modi di essere e d'operare che accompagnano l'essere in generale e l'uomo in particolare, sempre ed ovunque (essere-nel-mondo, essere-con-gli-altri, situazioni limite, priorità del futuro sul presente e sul passato, importanza della libera scelta e della decisione nello scegliere, ecc.). La fenomenologia esistenzialista ha scoperto categorie universali dell'esistere umano che nessun filosofo serio può più trascurare. « Gli esistenzialisti hanno compreso chiaramente la debolezza e contingenza della natura umana e quel futuro potenziale che è una fase caratteristica dell'essere umano » (p. 195). Il Prof. Wild rimprovera però all'ontologia esistenzialista una grave lacuna: la privazione di significato e valore esistenziale per gli esseri inferiori all'uomo. Tutti gli esseri inferiori all'uomo sono ammassati dagli esistenzialisti nella stessa

abbiezione esistenziale. Questi esseri, secondo Sartre e Heidegger, non hanno vere e proprie possibilità. Ma questo, secondo il nostro autore, è un grave errore. Anche gli esseri inferiori all'uomo, proprio perchè esseri, sono dotati di possibilità proporzionate al loro grado d'essere (p. 196).

Altre lacune dell'ontologia esistenzialista, che in filosofia propriamente realista devono essere colmate, sono il disprezzo per la ragione e per la conoscenza teoretica in generale. Questo disprezzo ha condotto gli esistenzialisti ad eliminare il concetto di essenza e ad esagerare la portata della libertà umana. « Il primo effetto è una contraddizione fragrante, perchè anche il metodo fenomenologico è un metodo essenzialmente teoretico. Il secondo effetto è un errore perchè l'uomo non ha una libertà illimitata » (p. 197, cfr. p. 202).

Anche la dottrina esistenzialista, secondo la quale l'ordine cosmico è una produzione umana, va decisamente rigettata. Gli esistenzialisti stessi devono ammettere che l'essere-nel-mondo non è fabbrica umana. Il mondo dell'uomo è contenuto in un mondo più vasto ed è sottoposto alle sue leggi (p. 203). Questo fatto è testimoniato dall'intenzionalità dell'agire umano, la quale non crea ma rivela le leggi dell'essere (pp. 204-205). Anche la dottrina esistenzialista della comunicazione richiede approfondimento. E' merito degli esistenzialisti avere riconosciuto che essere-con-gli-altri è un aspetto necessario della vita umana. Ma gli « esistenzialisti non hanno fatto nessuna analisi accurata di questo essere-con e non hanno offerto nessuna spiegazione coerente come esso sia possibile » (p. 206). Questa è un'altra lacuna che la filosofia realista deve colmare. E il Prof. Wild in alcune pagine di grande interesse traccia le linee principali della dottrina realista della comunicazione. Egli distingue tre tipi (livelli) di comunicazione: materiale, formale, filosofico. La comunicazione materiale fa uso del linguaggio scientifico, quella formale del linguaggio astratto, quella filosofica del linguaggio filosofico (pp. 207-214). Nella comunicazione materiale e formale i concetti sono univoci. Nella comunicazione filosofica i concetti sono analoghi. Naturalmente il nostro autore non ha la pretesa di risolvere tutti i problemi dell'univocità e della analogia. Egli però indica chiaramente l'impostazione del problema classico della analogia e dà a questo problema una forma più attuale e un linguaggio più moderno.

Un altro problema che gli esistenzialisti hanno toccato ma non risolto e che secondo Wild la filosofia realista non ha ancora affrontato con decisione è il problema della conoscenza dell'esistenza. Anche per la soluzione di questo problema il Professore di Harvard dà alcuni suggerimenti importanti, come per es. che « è nell'azione che noi all'inizio incontriamo e conosciamo l'esistenza. Più tardi anche la teoria ha accesso all'esistenza con l'aiuto dei sensi (p. 225). Ma, con grande disappunto del lettore, la sua analisi della conoscenza e dell'esistenza si ferma qui, a metà strada. Il lettore si aspettava dall'illustre professore qualche schiarimento sull'esistenza come *atto* d'essere, mentre egli si accontenta di stabilire l'oggettività della esistenza come *fatto*. Non c'è dubbio che per il realismo questo è il primo passo, ma non ci si può fermare qui, senza trivializzare la nozione di esistenza.

Nell'ultimo capitolo l'autore esamina la situazione dell'etica realista di fronte ai risultati del movimento esistenzialista. L'etica realista di cui il Prof. Wild si è fatto strenuo campione in alcuni libri famosi (per es. *Plato's Theory of Man, Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*) è l'etica della legge naturale. Secondo l'illustre Professore di Harvard l'etica della legge naturale « è l'unica teoria morale realista, che è stata coltivata continuamente nella tradizione occidentale dall'epoca classica ad oggi. Nella presente confusione del pensiero etico essa ci può offrire aiuto genuino e guida autentica, specialmente, per la sana ontologia che sta alla sua base » (p. 251). Secondo questa teoria non c'è nessuna frattura tra essere e valore. Le norme morali sono determinate dalla struttura della natura umana comune a tutti gli uomini. L'assieme delle leggi morali costituiscono la legge naturale. Secondo l'etica della legge naturale, bene e male non sono qualità o proprietà fisse, ma due modi di esistere, l'esistere autentico e l'esistere inautentico.

In quali rapporti si trova l'etica della legge naturale con l'etica esistenzialista dell'autenticità e dell'inautenticità? Secondo il Prof. Wild lo accordo non è solo verbale, ma reale e profondo. Però egli è pronto ad ammettere che il realista classico nel determinare l'autenticità e l'inautenticità insiste soprattutto sull'oggetto, la cosa, l'azione fatta, mentre l'esistenzialista insiste di più sul modo d'agire, sull'intensità dell'azione. Per l'esistenzialista non è tanto la cosa scelta che conta, quanto il modo di scegliere. Però, secondo Wild, tra l'esistenzialista e il realista non vi è incompatibilità sostanziale. Anzi, dalla loro sintesi si può arrivare alla soluzione giusta. Uno dei grandi meriti della ricerca etica esistenzialista è quello di aver messo in luce i limiti dell'esistenza, dell'agire e quindi della libertà umana. Ma secondo il Prof. Wild gli esistenzialisti non hanno fornito una spiegazione convincente sull'origine di questi limiti. La spiegazione va ricercata nella natura stessa dell'uomo. « E' questa natura che restringe la nostra esistenza e l'assoggetta a condizioni inesorabili. Non è l'esistenza in quanto tale che ci condanna alla libertà umana ed alla morte. E' piuttosto la natura umana che noi portiamo con noi stessi che determina il modo del nostro essere, ne fissa il confine. Lo studio esistenzialista di questi confini deve essere congiunto ad una analisi accurata di questa natura comune » (pp. 264-265).

Nelle ultime pagine di *Challenge of Existentialism* l'autore delinea brevemente le norme fondamentali dell'etica realista, in cui egli « tenta di combinare in una sintesi integrale la solida struttura ed il ricco contenuto dell'etica classica con lo spirito di libertà che domina il pensiero morale migliore dei tempi moderni » (p. 270). Il risultato di questa sintesi è la fusione della norma classica del dominio della ragione sulle passioni con la norma esistenzialista dell'attuazione generosa delle possibilità autentiche.

Questa sintesi ci dà un'etica sobria, ma a nostro parere, troppo astratta. Il rimprovero che Wild fa agli esistenzialisti di non determinare concretamente quali siano le possibilità, autentiche e quali quelle non autentiche, questo rimprovero può, forse, essere ritorto contro lui stesso. Siamo certi che l'illustre Professore non troverà ingiusta questa cri-

tica. Negli ultimi anni infatti (dopo la pubblicazione di *Challenge of Existentialism*) egli ha più volte denunciato l'insufficienza e la precarietà di un'etica fondata sulla pura legge naturale, ed è oggi d'accordo con Maritain che non vi può essere altra vera etica che l'etica della carità cristiana.

Nel volume che siamo venuti riassumendo Wild ha affrontato un problema di grande attualità e di estremo interesse, il problema della relazione tra la filosofia classica e la filosofia esistenzialista. Il problema è posto con chiarezza ed è sviluppato con metodo. Però, ci pare che nell'impostazione di fondo e nell'analisi delle cause del crollo della filosofia moderna ci sia un errore di prospettiva. L'esistenzialismo è un fenomeno europeo e bisogna quindi presumere che le sue cause siano di origine europea. Invece il Prof. Wild trascura la situazione filosofica europea e si sofferma lungamente ad esaminare la situazione filosofica anglo-americana, come se l'esistenzialismo fosse sorto in reazione all'empirismo anglosassone.

Nell'opera del Wild ci sono altri difetti di varia entità. La parola « intentional », per esempio, è adoperata ambigualmente. Di solito è usata col significato di « riferenziale » (*referential*) (cfr. p. 231, 234, ecc.). A pagina 232, invece, l'Autore, senza avvertirne il lettore, l'adopera col significato di « mentale » (« distinguish between purely intentional relation like that of subject to predicate... »).

Le relazioni tra ontologia esistenziale-realistica e metodo fenomenologico non sono chiarite. Eppure un esame del metodo fenomenologico è indispensabile per stabilire se esso sia in grado di porre le basi di una ontologia.

Queste deficienze, tuttavia, non sminuiscono per nulla il valore dell'impresa eccezionale a cui il filosofo americano ha avuto il coraggio di mettere mano. In *Challenge of Existentialism* Wild tenta di incorporare nella filosofia classica i maggiori risultati dell'esistenzialismo. Questo è un tentativo che noi riteniamo valido perchè la verità è una sola e tutta la verità, anche quella messa in luce dagli esistenzialisti, appartiene ad un unico sistema.

Anche se in qualche punto i risultati conseguiti dal Wild sono discutibili, in sostanza, però, la sua opera di battistrada merita il plauso di tutti coloro che sono ansiosi di far proprio tutto quanto c'è di buono nell'esistenzialismo senza abbandonare le vie maestre di Aristotele e di S. Tommaso.

Istituto Saveriano - Desio (Milano).

BATTISTA MONDIN S. X.

* * *

IL VI° CONVEGNO NAZIONALE DEGLI SCRITTORI CATTOLICI

Nell'incantata ed insolita cornice di una Stresa senza turisti e splendente di neve e di sole, si è svolto dal 2 al 6 gennaio 1961 il sesto convegno nazionale degli scrittori cattolici organizzato dal « Ragguaglio dell'attività culturale, letteraria, artistica, sociale dei cattolici in Italia ».

Un convegno, bisogna subito dire, estremamente interessante e confortante che ha messo a fuoco problemi essenziali per la cultura italiana e cattolica ed ha, nella viva dialettica di un dialogo scientificamente maturo e appassionatamente problematico, affrontato temi ed argomenti del massimo impegno.

La vivacità dell'indagine e la solidità delle argomentazioni hanno in esso contrassegnato sia le relazioni che i dibattiti, nei quali è apparsa più che mai viva e soddisfatta l'esigenza di conciliare tra loro, in dialettico superamento, la modernità di una cultura aperta alle urgenti istanze del nostro tempo e l'eternità di un messaggio di fede che proprio tale cultura deve, per l'impegno intellettuale e spirituale dei cattolici, vivificare.

Superata la condanna indiscriminata e aprioristica del mondo moderno, pur senza addivenire a nessun compromesso o cedimento della sua coscienza, l'intellettuale cattolico di oggi deve poter dimostrare, attraverso un'apertura generosa di idee e una comprensione consapevole dei conflitti del suo tempo, la sua capacità di innestarsi in essi, con la certezza di essere detentore di un messaggio capace di superarli e di risolverli. Il tema del convegno — *Cultura e grazia* — quanto mai impegnativo ed arduo ha imposto, proprio nello studio dei contrasti, dei rapporti, delle implicanze e delle discordanze dei due termini, di recuperare allo studio e all'attenzione una vasta zona intellettuale che una troppo laicizzata cultura ha disabitato dal considerare. E, naturalmente, si è trattato di un recupero fatto in una prospettiva eminentemente spirituale, da cui è nato un dialogo vivo e responsabile, tutto teso a situare la cultura dei nostri tempi in una luce ed in una prospettiva capaci di reintegrarla nei suoi più autentici valori.

Se troppe volte si è lamentato che ogni tentativo di inquadrare i problemi culturali in una prospettiva teologica fallisce per l'ignoranza o la indifferenza dell'intellettuale cattolico, troppo chiuso nell'angustia di problemi particolari e contingenti o in un conformismo pietistico, che esclude la dinamica del dialogo e la dilatazione delle tesi, a Stresa si è dimostrato, attraverso la maturità di una preparazione teologica e di un serio impegno culturale, che la grazia è veramente, per il cristiano consapevole, sostanza di ogni vera, autentica riflessione culturale. Ed è questo un risultato che trascende veramente il significato stesso del convegno, che non si è limitato ad uno scambio di opinioni o ad un'occasione di piacevoli incontri, ma è stato la promessa di un'acquisita consapevolezza della quale, nel mondo cattolico, come in quello laico, si dovrà ormai tener conto.

Se c'è stato nella storia qualche tentativo, ad esempio quello di Rousseau, di staccare la natura dalla cultura, ha rilevato P. Magni nel-

la prolusione inaugurale del convegno, oggi si verifica il più pericoloso distacco della cultura dalla grazia, mentre invece: tre ordini della cultura, della natura e della grazia sono da ritenersi indissociabili, proprio perchè la cultura non si esaurisca in intellettualismo sterile e la natura riveli il suo intimo, sacro valore.

La prima relazione, sul tema *Grazia e cultura*, è stata svolta da Mons. Divo Barsotti. Egli ha affermato che non vi è arte umana che non implichi un consenso o un rifiuto della grazia e che tutta la vita dell'uomo è dialogo, rapporto con Dio; perciò non c'è sviluppo umano che sia avulso dalla grazia e, poichè la cultura è l'espressione dello sviluppo umano, è innegabile ed evidente il rapporto fra la grazia e la cultura. L'oratore si è quindi chiesto se la cultura attuale testimoni davvero una decadenza della cultura cristiana o se la crisi attuale della cultura cristiana non sia piuttosto una crisi di crescita, che rompe i limiti dell'metastasi tradizionale e si oppone alle strutture di una cultura non più adeguata alle esigenze dell'uomo moderno. Nel dinamismo dell'uomo d'oggi che, perseguitando la Chiesa, ne potenzia la vitalità, c'è in effetti un'inconsapevole obbedienza ai voleri di Dio.

Il Cristianesimo non si identifica in nessuna cultura, ma è presente in tutta la pluralità delle culture: proprio per la presenza del Cristo, porta ad una unità e continuità per cui, mediante l'azione della grazia, tutte sono finalizzate verso la meta escatologica dell'uomo.

Nell'assunzione in seno alla Chiesa di tutte le culture e di tutte le forme, (e l'oratore ricorda l'inserimento del Cristianesimo nell'antico Israele, lo scontro fra la Chiesa e la Grecia e fra la Chiesa e Roma) nulla di positivo va disperso. Ciò che la Chiesa assume, sia pure dopo lunga lotta, diviene perpetuo ed universale.

La seconda relazione è stata svolta sul tema *Grazia e invenzione poetica* dal prof. Franco Lanca. Egli rileva un'evidente analogia fra grazia e invenzione poetica, dono fervido l'una e l'altra, di attività spirituali. La concezione cristiana di un Dio persona ha fatto sostituire il concetto dell'arte come imitazione della natura con quello dell'arte imitazione dell'atto con cui Dio crea.

Rifacendosi alle intuizioni estetiche del Rosmini e del Manzoni, l'oratore rileva come il tragitto misterioso dalla pienezza dell'essere alla molteplicità delle realizzazioni umane non sia spiegabile senza la grazia.

La parola poetica è l'esperienza iniziale della Grazia, che a sua volta è l'esperienza iniziale del divino; l'invenzione poetica si pone perciò come un recupero dell'essere. (Ecco perchè l'eccessivo realismo che chiude la strada dell'invenzione si pone come una limitazione estetica presupposta da una limitazione ontologica).

Il vero poeta, anche se come Leopardi o Montale, è ancorato ad una concezione negativa della vita, esprime l'ansia di un superamento dell'esperienza umana, manifesta un'esigenza ontologica.

Parlando, in un breve discorso sulla *Personalità dello scrittore cattolico*, il dott. Adolfo Oscilia, rifacendosi ad una annosa polemica, afferma che fra le due definizioni di scrittore cattolico e cattolico scrittore è preferibile la prima, che non restringe, ma dilata l'attributo del nome. In-

a giungere all'identificazione tra scrittore cattolico e grande scrittore, data la grandezza del campo in cui egli svolge la sua attività, la trascendenza, la dimensione che manca agli altri.

La seconda giornata congressuale si è aperta con la relazione del prof. Pietro Prini sul tema *Grazia e pensiero filosofico*. Rilevato come gran parte del mondo cristiano ha oggi perduto la disponibilità e l'attenzione ad un discorso sulla grazia, egli ha affermato che la teologia della grazia è stata relegata ai margini della cultura in un processo iniziatosi con la grande disputa del secolo XVII attraverso la quale l'actus essendi è divenuto un atto formale e la teologia ha assunto il concetto della causalità tecnica, ammettendo che la grazia interviene non sull'essere, ma sul fare dell'uomo.

Ed oggi, l'uomo moderno, ridotto dall'essere al fare, divenuto l'uomo della tecnica, è vittima di tre aspetti della profanazione del senso cristiano della grazia, il positivismo logico, la psicanalisi, il marxismo. Il positivismo logico è nato da un desiderio di chiarezza in reazione alle sottigliezze verbali di certi pensatori e ha ridotto il linguaggio ad un puro simbolismo comportamentale. La psicanalisi, sorta come reazione ad un'educazione viziata da un'ipocrita precettistica morale, ha profanato il senso ed il valore del mistero insito nell'intimo dell'uomo. Il marxismo, nato dalla mancata realizzazione del messaggio cristiano, rivolgendosi in un esecutologismo storico terreno, rifiuta la dimensione trascendentale dell'uomo.

Solo un più autentico cristianesimo perciò, capace di risolvere i problemi a cui le deviazioni del pensiero contemporaneo hanno cercato di dare così erronea soluzione, può essere la terapia dei mali della cristianità.

La seconda relazione, sul tema *Grazia ed arte* è stata svolta da Mons. Giovanni Fallani. Egli ha affermato che il possesso della grazia è gioia e certezza, la sua mancanza inquietudine e che perciò, con la decadenza della grazia, si determina inevitabilmente anche una decadenza della forma artistica.

Egli ha quindi tracciato una linea, attraverso la storia dell'arte, proprio per dimostrare l'inefficacia della forma che non parte da un substrato vivo di pensiero, concludendo che l'arte attuale non è toccata dalla grazia proprio perchè le manca un'eredità spirituale.

L'oratore ha concluso la sua acuta ed elegante esposizione, rilevando come l'arte sacra, cioè l'interpretazione umana del divino, rappresenti il punto d'incontro fra la grazia, cioè la storia di Dio e l'arte, cioè la storia dell'uomo.

La terza relazione della giornata è stata svolta dalla Prof. Bice Scolari su *La grazia nel teatro di Montherlant*.

Pur constatando che anche nelle opere della maturità restano in Montherlant molte posizioni ambigue, pur ricordando che egli non è un credente e tiene anzi a definirsi *le chevalier du néant*, la relatrice ha osservato come quest'autore, capace di avvicinare il pubblico con drammi che agitano esclusivamente problemi spirituali, sia lo scrittore francese maggiormente impegnato nella ricerca dell'assoluto.

Partito da un radicale scetticismo, egli è giunto, attraverso un teatro non di azione ma di meditazione, alla ricerca della grazia. Ricollegandosi

alla tradizione eroica del teatro francese, egli canta lo spasimo dell'animo che cerca la verità, il conflitto tra la certezza dogmatica e l'interpretazione personale e, soprattutto, in tempi di mediocrit , esprime un altissimo monito di grandezza morale.

Sul tema *Grazia e problemi giovanili*, ha quindi parlato P. Ernesto Balducci.

Dopo un esame approfondito e realistico del mondo giovanile attuale, che emerge dalla consapevolezza storica in un mondo vuoto di ideali e di aspirazioni, egli ha affermato l'esigenza di comprendere la configurazione spirituale del mondo moderno, le sue esigenze e le sue istanze e valutare la sua possibilit  di adeguazione ai valori eterni. I giovani, la cui vita spirituale comporta come inevitabile mediazione la cultura, offrono lo specchio dei tempi. Occorre capire le loro esigenze e conformare ad essi gli aspetti della rivelazione che possono soddisfarli. I mediatori fra il mondo nuovo e la grazia debbono avere fede e non abilit , dar nuova forma, senza turbarlo, all'ordine dei valori; l'intelligenza moderna va ascoltata nelle sue esigenze, non seguita nelle sue soluzioni. Se l'inserimento della tecnica nel mondo attuale d  al giovane un'immagine smisurata della materia, se la macchina esaspera il suo istinto di potenza, se le nuove posizioni della storia del mondo tendono a fargli apparire come un sopruso l'universalit  della Chiesa, occorre, senza le suggestioni di un deterioro spiritualismo, riaffermare i valori intimi della natura umana e relativizzare l'avventura occidentale della Chiesa, rendendo ovvia la sua natura missionaria e il suo fine di propagare a tutti gli uomini la salvezza.

In una piacevole conversazione, Piero Bargellini, ha esortato, a fine giornata, alla serenit  del dialogo.

Nel terzo giorno di lavori, il prof. Mario Gozzini ha svolto la relazione sul tema *Aspirazione al divino nell'esperienza umana*. Egli ha posto in rilievo come l'aspirazione al divino e al soprannaturale, a una fede capace di sostanziare la vita umana sia viva non solo fra i cattolici, ma anche fra i nemici del cattolicesimo e rintracciabile persino in quei sistemi politici e sociali che, come il comunismo, credono di avere superato e distrutto il senso del soprannaturale. Di qui, l'esigenza di combattere il comunismo non solo sul piano delle riforme sociali, ma con una profonda ripresa spirituale. Persino la mistica dei partiti   una testimonianza dell'esigenza di aprire la propria finitezza a qualcosa d'altro e di superiore.

Se per secoli l'aspirazione al divino   stata causa di contrasti e di guerre, oggi ci si muove in direzioni opposte; la religione appare uno stimolo di fraternit  e di unit .

L'esigenza dell'unit    senza dubbio una delle caratteristiche del mondo moderno che la ricerca, sia pure in un'ambiguit  di posizioni, nella scienza o sul piano comunitario e sociale.

E proprio per questo, si afferma contemporaneamente l'esigenza di un maggiore impegno dei cattolici nella vita e nel mondo contemporaneo.

L'attuale sconsacrazione della vita associata, che porta ad una scristianizzazione della societ , porta anche ad una interiorizzazione del fatto

religioso. Il cristianesimo non si doffonde più per tradizione, non si appoggia più a strutture esterne, bensì si regge su intime esigenze dello spirito.

Esaurita anche nelle residue polemiche la tentazione del potere temporale, si è esaurita anche ogni interpretazione strumentale della Chiesa e dello Stato.

E in tale situazione, si è chiesto l'oratore, quale deve essere l'orientamento d'azione perchè il cristiano affermi la sua presenza e la grazia lieviti la cultura?

Occorre naturalmente superare ogni manicheismo, affermare accanto alla massima intransigenza sui principi, la massima tolleranza verso le persone, aprire cioè il dialogo con i laicisti e i cristiani separati con una severa preparazione teologica e un ampio spirito di comprensione.

Su tema *Problemi della grazia in Clemente Rebora*, ha quindi parlato Don Clemente Riva. Egli ha percorso l'itinerario reboriano attraverso le sue tre tappe fondamentali, la prima produzione, cioè la tormentata ricerca della grazia, il silenzio, la maturazione della grazia, il ritorno alla poesia, cioè la pienezza della grazia, notando come la poesia sia in lui progressivamente divenuta, da esigenza di vita, sforzo di carità e come la grazia sia stata per lui realtà sperimentata.

L'ultima relazione è stata svolta sul tema *Grazia e responsabilità dello scrittore* da Don Pasquale Magni, Superiore Generale della Compagnia di S. Paolo.

La prima responsabilità dello scrittore, egli ha detto, è quella di saper distinguere un'opera sbagliata, di aumentare la bellezza nel mondo. Egli deve far vibrare la grazia dentro di sé, rispondere alle sue sollecitazioni, farsi egli stesso strumento e veicolo di grazia, anticipando nuovi tempi e nuovi modi di civiltà.

Mediatore fra l'essere e gli esseri, egli alimenta il gaudio che nasce dall'essere, ispira la nostalgia della bellezza.

E proprio la grazia, in quanto bellezza, apre le vie dell'arte e consente allo scrittore, come auspica Pasternak nel *Dottor Zivago*, di salvare con la bellezza il mondo.

Ad ogni relazione, è seguita un'ampia ed approfondita discussione dal prof. Mario Marcazzan, alla quale hanno preso parte i più eminenti esponenti della cultura cattolica italiana, tra i quali il prof. Apollonio, Gentile, Branca, Camilucci, Montanari, Scaramucci, P. Colosio, P. D'Amore, P. Cremona, P. Turollo ecc.

Le giornate congressuali sono state rallegrate da una bella gita sul lago Maggiore e si sono concluse con una visita alla tomba di Antonio Rosmini e alla biblioteca rosminiana.

Onorato in alcune sedute dalla presenza dell'Arcivescovo di Novara S. E. Mons. Gilla Gremigni, confortato dall'augusto augurio del Santo Padre, il convegno organizzato da Don Paolo Ratti si è rivelato, per l'impegno dei temi affrontati e la serietà del dibattito, una pagina importante dell'attuale cultura italiana, una speranza e una promessa di fervido lavoro e di illuminata fede nei più sacri valori dello spirito.

R E C E N S I O N I

Riverso Emanuele, *Dalla magia alla scienza*. Libreria Scientifica Ed., Napoli, 1961, pag. 123.

In pochi libri si riscontrano prospettive nuove come nel presente volume del Riverso. Lo stesso autore infatti confessa d'essere giunto a conclusioni *alquanto rivoluzionarie*, poichè scrivere libri su argomenti pacifici sarebbe inutile.

Attraverso una lunga e rigorosa documentazione, ricavata per la maggior parte dal *British Museum* di Londra, l'autore ci presenta un volto della spiritualità occidentale, che va dal Medioevo al secolo XVII, ben diverso dai soliti luoghi comuni.

Stando alla comune storiografia filosofica, l'uomo avrebbe scoperto la natura, si sarebbe immedesimato di essa solo con l'avvento delle scienze fisico-matematiche che si sviluppano nell'epoca moderna. Il Riverso, invece, con prove sode e convincenti, sostiene che nel Medioevo e nel Rinascimento l'uomo era più vicino alla natura che nell'era delle scienze fisico-matematiche. Perciò più che di discontinuità fra Medioevo e Rinascimento, argomento che ha appassionato tanto gli studiosi, bisogna rilevare e parlare di rottura fra Rinascimento ed età moderna.

Nel periodo rinascimentale la natura era vista con senso lirico, poetico. Lo schema interpretativo delle relazioni fra l'uomo e la natura era come fra « *macrocosmo* e *microcosmo* ». L'uomo fu visto come centro dell'universo; la sua funzione di « *copula mundi* » divenne il tema centrale e fondamentale. « Ciò significa, scrive il Riverso, mettersi in condizione di palpitare all'unisono con l'universo, di sentirsi in intimità con esso... definire la continuità fra il proprio corpo e la natura » (p. 34).

La scienza fisico-matematica produrrà una rottura fra la natura e l'uomo. Cartesio che il Riverso definisce « *l'uomo fatale dei tempi moderni* », distinguendo, separando le due sostanze, la « *res cogitans* » e la « *res extensa* », renderà il mondo della natura e quello dello spirito completamente eterogenei. La *res extensa* sarà retta dalle leggi meccanico-matematiche; la *res cogitans* dalla libertà e dall'autocoscienza.

All'interpretazione finalistica, il seicento scienziata contrappone quella meccanicistica che cerca soltanto le catene causali dei fenomeni. In tal caso l'uomo legge nel gran libro della natura con cifre aride e prive di ogni risonanza affettiva. Quando poi pensiamo che questo spirito matematizzante investirà anche il campo della filosofia e finanche quello religioso-spirituale, possiamo renderci conto fin dove l'« *esprit geometrique* » avesse invaso le coscienze: « Per i signori di Port-Royal la geometria (leggi pe-

rò « la matematica in genere ») serve a liberare dalla sensibilità, in cui l'uomo si trova immerso. Questa condizione di immersione nella sensibilità era stata perfettamente naturale e gradevole per pensatori come il Telesio ed il Campanella; ma ormai appariva orribile ai giansenisti, ai neostoici ed ai cartesiani » (p. 75).

E' questa la tesi fondamentale sostenuta e difesa con ricchezza di fonti dal Rivero: tesi che lascia pensare, ma che nella sostanza può essere accettata. Non dobbiamo dimenticare che lo spirito matematizzante terrà in scacco la filosofia per circa due secoli. Sarà merito di Kant, dopo lungo e travagliato periodo di pensamenti, rilevare le profonde divergenze fra matematica e filosofia, preparando l'avvento del Romanticismo.

Ignazio Tarciso O. P.

* * *

E. Zoffoli, *Problema e mistero del male. Lineamenti di un itinerario della Speranza*. Torino, Marietti, 1960. I vol. di pp. 439, cm. 17 x 25.

Frequenti, anche se non numerosi, sono i libri che trattano il problema del male. Ci si avvicina sempre, a questi libri, con un senso di curiosa ansia, sperando di trovare qualcosa di nuovo, di finalmente convincente. Ma, a lettura inoltrata, ci si accorge che si tratta invece di cose già dette secoli prima, da S. Tommaso o da S. Agostino, o ancora prima, dai sapienti delle prime civiltà. Il fatto è che il male è un problema personale, così che ogni volta che un uomo lo considera, leggendo, scrivendo o studiando, lo rivive da capo, intero e particolarmente, come se per la prima volta nella storia quel problema fosse sentito, affrontato, vissuto. Questo è il motivo delle tante ripetizioni, questo è il motivo per cui, nonostante le ripetizioni, i libri riguardanti il male suscitano sempre un notevole interesse. Si consideri inoltre che le ripetizioni non sono mai completamente tali, che ogni autore pur affrontando lo stesso problema, pur facendo le stesse considerazioni, pur impostando allo stesso modo e pur dando identica soluzione, tuttavia formula, espone, polemizza in un modo tutto personale, in un modo che esprima come il problema è personalmente vissuto e sofferto, ed allora si comprenderà la particolare accoglienza che di solito è rivolta a tali opere.

Se poi a trattare il problema è uno studioso come il P. Zoffoli, dal ragionamento schematico e pur sottile (a volte persino troppo), dall'idee chiare e pur complesse, dallo stile limpido ma non semplice, dalla mente freddamente ragionatrice, ma dalla personalità fortemente sensibile, allora non solo si accetta il volume e ci si interessa ad esso, ma ci si impegna in una lettura attenta, che se dà gioia, richiede pure fatica ed impegno; fatica ed impegno che ha usato l'A. per primo, al fine di condurre per mano e passo passo il lettore nella vasta problematica del male.

Lo Zoffoli ha voluto presentare, attenendosi alle esigenze critiche del sapere, il problema in tutta la sua complessità, indicando e sviluppando la soluzione, che, in un certo senso, si potrebbe dire tradizionale. Un lavoro dunque che si rivolge non agli studiosi propriamente detti, ma a tutte quelle persone che, sufficientemente preparate ad un serio ragionamento, sono interessate al problema del male. L'opera porta così tutte le caratteristiche di un tal genere di lavoro: ampie spiegazioni anche a rischio di frequenti ripetizioni, non infrequenti excursus in altri campi del sapere (nonostante che l'A. ritenga il problema del male un problema « metafisico », p. 22), erudizione precisa, ma a volte non disdegnosa di opere retoriche, argomenti estrinseci tendenti a creare un'atmosfera persuasiva, ecc.

L'indole della trattazione ha costretto l'A. ad un lavoro enorme di esposizione e di discussione di tutti i singoli problemi e di ogni obiezione che poteva essere mossa lungo il cammino costruttivo avviato a dare una soluzione il più possibile convincente.

Così l'opera si apre impostando il problema in tutta la drammaticità delle antinomie in esso implicate, esaminando le parziali ed errate soluzioni; e dopo aver presentato il dolore nelle sue possibili prospettive, prosegue riconoscendo nel dolore un derivato del peccato. Ed è proprio il peccato a suscitare difficoltà non lievi: da chi, come, perchè avviene?, ecc. L'A. l'esamina una ad una, mettendo in rilievo come il peccato non distrugga, ma affermi la Provvidenza nel mondo (I, 1-6). Questa è la visione che una « ragione che pensa » può avere quando riflette sul male. Diversa visione, più ampia e risolutiva, è quella che possiede una « ragione che crede ». Così in tre stupendi capitoli (II, 1-3) l'A. chiarifica come il Cristianesimo riconosca, spieghi e superi il male. Non è tutto. C'è un modo ancora più sublime di superare il male, e consiste nell'abbandonarsi talmente a Dio, nell'adorare talmente la sua divina volontà (« la ragione che adora ») da « approvare positivamente i motivi per i quali Egli dispone che noi soffriamo » (III, 2), e quindi gioire in questo filiale abbandono. Abbandono che è proteso tuttavia ad efficacemente risolvere il male, e non a subirlo, essendo esso segno e frutto di carità, i cui prodigi si spingono sino a restaurare l'ordine e la pace nel mondo (III, 3).

Dalla drammatica presa di coscienza del problema sino alla serena ma non semplicistica soluzione, l'A. ha condotto, passo passo, il lettore spiegando, indugiando, chiarificando, con un sentimento di viva partecipazione e al problema che tratta e alle obiezioni che il lettore potrebbe muovere. Potremmo anche noi, ora, indugiare in lodi; ma non lo facciamo, perchè esse non aggiungerebbero nulla alla fama dell'A., già affermato. Ci permettiamo solo brevi annotazioni, di cui una (la terza) presenta una certa notevole divergenza, e la facciamo perchè avendo anche noi, sia pure molto più modestamente, trattato questo problema, ci siamo trovati a pensare in modo da non essere sempre in convergenza con il pensare di altri.

1) Per quanto riguarda la bibliografia sul Manicheismo, volentieri segnaliamo all'A. i magistrali articoli di J. Ries, *Introduction aux études*

manichéennes. Quatre siècles de recherches, in « Ephemerides Teol. Lov », t. 33 (1957) pp. 453-482; t. 35 (1959) pp. 362-409. Quest'ultimo è stato da noi riferito sopra questa rivista (« Sapienza », A. 13 (1960) pp. 601-610). Così pure alla bibliografia sul dolore (p. 98, n. 4) si può aggiungere J. Bonica, *Il dolore*. Trad. di S. Brena da *The Management of Pain*, I vol. di pp. 1155, Vallardi, Milano, 1959: è un prontuario medico quasi completo per lenire i dolori fisici.

2) Sia pure di sfuggita a pag. 19 il Maestro Eckhart è presentato come uno che ha ripreso « la dottrina dell'emanazione ». Sappiamo che questa è la tesi di Galvano Della Volpe (cfr. *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma, 1952), il quale però riconosceva al Maestro una dottrina della creazione, pur ritenendo che « la concezione fondamentale... di Dio, come essere unico e essere comune annulla, di fatto, la creazione... » (*op. cit.*, p. 181). Noi però dissentiamo, e per ora ci limitiamo a pronunziare questo nostro dissenso, riservandoci di esporne i motivi in un'analisi dell'opera « *Buch der Göttlichen Tröstung* », che speriamo di poter in seguito pubblicare.

3) A pag. 63 si legge: « l'irriducibile dualità dei miei principi costitutivi — essenza ed essere — spiega perchè io sia finito, contingente, non unico, non assolutamente perfetto, composto, mutevole, passivo.....; e, proprio perchè tale, soggetto al dolore e alla morte, posso peccare e perdersi per sempre »; e a pag. 76: « se si dà l'Assoluto-Causa non può non darsi, almeno come possibile, anche il molteplice e, in questo, la legge del dolore » Ci perdoni il P. Zoffoli, ma non possiamo condividere queste affermazioni. Non c'è infatti alcuna contraddizione nel pensare un ente finito, contingente e nell'ambito della sua finitezza e relatività, indefettibile. Inoltre la finitezza e la contingenza non possono essere concetti sufficienti a spiegare il fatto del peccato. La legge del dolore non può essere legata al molteplice in quanto tale, che in definitiva è il distinto da Dio, perchè sarebbe porre la ineluttabilità del male in ogni punto fuori di Dio, ma è da legarsi a *questo* molteplice.

Per lo stesso motivo l'espressione « la possibilità radicale (del male) si continua necessariamente e irrimediabilmente nel seno più riposto della mia essenza » (p. 63), non è felice, e si presta, giustificandole, alle note obiezioni avanzate da Scoto contro S. Tommaso. Se queste nostre osservazioni sono esatte, l'argomentazione della pag. 64 non può essere valida. Molto opportunamente però l'A. fa osservare al Matteucci che da un mondo sensibile è ineliminabile la corruzione (pag. 93, n. 50): il corrottile infatti necessariamente sarà, in un tempo, corrotto. Diverso dovrebbe essere il discorso per un defettibile.

Non c'è bisogno di aggiungere che questa nostra osservazione non diminuisce i pregi dell'opera dello Zoffoli; quelli stessi che noi abbiamo tentato di indicare in questa nostra recensione.

Felice M. Verde, O. P.

I Vangeli nella critica moderna, a cura di P. B. Mariani, O. F. M., S. E.I., Torino 1960, 242 pp., L. 1.300.

Questa e la seguente (*Dizionario Biblico*) sono due opere redatte con criterio seriamente critico, ma con funzioni di aggiornamento divulgativo. Sono dovuti all'opera di due valenti studiosi francescani di cose bibliche, e nella contemporanea vivace polemica sull'orientamento da seguire nelle analisi scritturistiche, entrambi i volumi sono ispirati ad un severo attaccamento alle posizioni tradizionali, che vuole evitare ogni audacia più o meno innovatrice. Tengono tuttavia conto, gli Autori, della problematica creata dalla ponderosa produzione della critica moderna, e proprio con questa preoccupazione, vogliono porre il lettore non specializzato in grado di valutare i nuovi contributi recati agli studi biblici, e integrare ed aggiornare le proprie nozioni in questa materia. Perciò noi recensiamo queste opere tenendo conto del pubblico a cui sono indirizzate, prescindendo volutamente dall'entrare nella discussione di carattere meramente scientifico che queste pagine potrebbero suscitare: discussione però che esula e dall'impostazione dei volumi, e dalla nostra competenza specifica, e dalla sede in cui noi qui ora ne trattiamo.

Il libro dedicato ai Vangeli riproduce i frutti del Primo Convegno Biblico Francese d'Italia, celebrato a Roma nel 1957, e si presenta con tutti i pregi e le lacune di tali lavori. Fra i dati positivi emergono una sicura documentazione scientifica resa assimilabile da una pregevolissima chiarezza, sobrietà di massima nelle trattazioni, varietà e accuratezza di elaborazione stilistica; tra i pochissimi fattori negativi la fatale discontinuità e inorganicità del tutto, qualche sproporzione tra le varie parti, un superfluo carattere di documentazione di cui risentono pagine esageratamente analitiche e pesanti, oltre che inutili, per il lettore cui tale libro è destinato. Rimane tuttavia la validità di un'opera di questo genere in cui il sacerdote o il lettore del Vangelo, troverà il modo di aggiornarsi con sicurezza e rapidità sui problemi più vivi degli studi contemporanei.

Ottimo dal punto di vista didattico, il metodo di condensare la traccia di ogni trattazione in una succosa conclusione: e di questo sia dato particolare merito al redattore P. Mariani.

Dei *manoscritti di Qumrân* in relazione a S. Matteo parla P. O. Marini (1-16) con dosata sobrietà di corredo scientifico e molta efficacia. Sempre nei testi di *Qumrân*, P. L. Capoferri cerca e valuta i motivi di analogia e dipendenza in riferimento ai concetti di «luce-tenebre» e «vita-morte», specifici di S. Giovanni: l'esposizione (17-36) si avvalora di nitidi schemi che aiutano efficacemente il lettore a seguire lo studio parallelo. L'esposizione de «*L'origine dei Vangeli sinottici secondo L. Vaganay e V. Taylor*», (37-88) è affidato alla nota competenza del P. B. Mariani, chiaro, nella ricostruzione e vivace nella critica: qualche riserva per la notevole estensione della trattazione. Del P. B. Benassi è il saggio su «*Genere letterario delle dispute tra Gesù e i Farisei nei Sinottici*» (89-104), la cui conclusione è che le 'controversie' classiche non hanno un genere letterario loro proprio. «*La questione giovannea, oggi*» è il tema affron-

tato dal P. E. Testa, (105-140), con ottimo aggiornamento, ma minore chiarezza nella seconda parte. Brevi ma succose pagine, ricche di una suggestiva fragranza contemplativa, sono quelle del P. G. Calandra, dedicate a « *L'amore in S. Giovanni* » (141-155). Lo studio del P. T. Robertella, su « *I panni sepolcrali di Gesù* » (157-178), si presenta estremamente interessante, e rivela un'indagine calda e limpida: vede però sminuito il suo vigore probativo e la propria chiarezza dall'impegno di convalidare la storicità della Sindone, e dai continui riferimenti, che a un certo punto possono sembrare quasi noiosi, agli studi del Savio. Delle « *ultime scoperte archeologiche in merito al Vangelo* », tratta il P. I. Maistrello (179-189), dando saggio di un'ottima informazione, ma con un'elaborazione assolutamente non adatta e non continua col carattere della pubblicazione. Ne « *La smitizzazione del Vangelo* » del P. G. Genmaro, il lettore respira il gradito clima delle impennate filosofiche e scopre il prezioso mordente di frequenti riferimenti alla problematica esistenziale (201-217). Chiude il volume la relazione del P. A. Sisti dal titolo « *Propedeutica al Vangelo* » (219-237): una diagnosi, più che una precisa e positiva indicazione di rimedi, e un elenco di giustissime e vive istanze sull'ordinamento degli studi biblici.

L'edizione è corretta e pratica; di infelice gusto la copertina.

Alberto Perotto O. P.

* * *

Haag-V. Den Born: *Dizionario Biblico* - 1^a Ediz. italiana ampliata di P. G. Genmaro, O. F. M., S. E. I., Torino 1960, 1122 pp., L. 9.500.

Il *Dizionario Biblico* costituisce la traduzione italiana di un'opera il cui originale è uscito in olandese, edito poi in tedesco. La lingua italiana, frutto del lavoro di R. Amerio, è corretta e fluida: le frasi sono brevi e chiare, pregio dovuto sia agli Autori che alla traduttrice; è questo infatti lo stile più desiderato in opere di questo genere, in cui si cerca una breve ed immediata risposta, facilmente comprensibile. Un particolare elogio meritano le tavole frequenti che arricchiscono il volume: si tratta di riproduzioni o fotografie tutte di alto livello artistico e di valore documentario estremamente appropriato: suggestive e accuratissime nella veste tipografica, esse fanno decisamente dimenticare le solite scipite e sfocate riproduzioni che troppi testi di materie scritturistiche prendono l'uno dall'altro, senza impegno di sorta.

Dell'impostazione dell'opera ricordiamo un elemento sempre valido, sebbene già da tempo acquisito alla mentalità moderna, ed è che il carattere di questi lavori è il più confacente ai gusti ed alle istanze culturali del lettore d'oggi: il quale, sacerdote o laico, non si troverà quasi mai nelle disposizioni di tempo, anzitutto, per procurarsi ed aprire un sia pur breve trattato su questa o quella questione: per cui è logico ed

altamente funzionale che tali nozioni vengano condensate e riunite dai competenti in un unico volume che brilli per chiarezza e completezza. Della prima abbiamo già parlato in apertura, ed ora aggiungiamo la grande utilità dei frequenti e sobri schemi sia nel corso della trattazione, sia in fine del volume. A proposito della completezza, non va dimenticato che essa costituisce il banco di prova e il « punctum dolens » di ogni opera a carattere enciclopedico, e quindi non ci si stupisca se facciamo qualche rilievo. Non è che non ammettiamo che in sé il valore contenutistico del Dizionario non sia esauriente: di questa completezza di fondo e di insieme ci si rende conto leggendo un pò diffusamente queste pagine. Dove manca invece l'opera, è nella completezza delle voci: decisamente troppo limitate, e non integrate da frequenti richiami. Perchè, per esempio, alla voce *Galati* non si avverte il lettore che per l'epistola potrà trovare altri cenni alla *Lettera ai Galati*? E perchè il lettore non deve trovare la voce *Virago* o almeno il rimando a *Eva*? La cui voce è in sé assolutamente insufficiente: ma questo non sarebbe un male, se si avvisasse dove possiamo trovare le altre nozioni che poi, dopo lunga fatica, si scopre per caso che ci sono. Non esiste, neppure col rimando, la voce *Ozio*, che pure in S. Paolo un notevole e originale posto, ed anche son dimenticati i *Romani*, benchè poi si trovi parecchio nella *Lettera a Roma*. Conosciamo, anche per personale esperienza, la difficoltà di risolvere simili antinomie di spazio limitato e abbondanza di voci e rimandi, ma bisogna ricordare che proprio in un'opera come questa, a carattere divulgativo e di aggiornamento, cade la sua strumentalità ove si trascurino queste esigenze. Le quali impongono un problema, più che di spazio, di distribuzione; molte voci sono diffuse assai più del necessario: era più funzionale ridurle e moltiplicarle. Molto ben fatta, sotto questo punto di vista, la voce *Porte*. L'edizione italiana appare integrata ed aggiornata, specie nella bibliografia: e qui si vede la poderosa e diligente opera del P. Gennaro, docente nello Studio Francese di Torino. Dove rimangono ancora lacune, è nel criterio della stesura di molte voci, in cui si tradisce il senso teorico dello specialista, che dimentica talvolta la forma delle esigenze pratiche del lettore. Il quale, per esempio, alla voce *Lavoro* tema di massima attualità nella cultura moderna, vorrebbe trovare di più, ed almeno un accenno di una bibliografia che pure già si è formata in questi anni: tempestiva, in questo senso, la voce *Vita sessuale*, egregiamente svolta. Così pure si abbonda, con troppa preferenza, in questioni critiche, a scapito di quelle esegetiche, appena sfiorate, e neppure sempre: si veda il triste caso del *Pater noster* e del *Magnificat*, in cui di esegesi vera non c'è cenno di sorta: saggio di una fatale sproporzione e inversione di valori da cui molti studiosi di cose bibliche stentano ad emergere. E cosa serve dire al lettore che i *gigli del campo* vogliono forse anche dire l'*anthemis*, quando non si spiega il significato di questo vocabolo, quasi più esotico del primo?

Rilievi questi, che vogliono avere il carattere, non tanto di una critica, quanto di una formulazione di istanze, e che confermano anch'essi, in questo senso, il giudizio altamente positivo, che abbiamo dato dell'opera. La veste tipografica, corretta e dignitosa, e il prezzo contenuto, ac-

compagnano felicemente lo sforzo degli Autori e dei Traduttori: ai quali va congratulazione ed augurio, che questa seria e riuscita fatica trovi, come si merita, molti lettori.

Alberto Perotto O. P.

* * *

Alain Guy - *El pensamiento filosofico de Fray Luis de Leon* - Introduccion de Petro Sainz Rodriguez. Ediciones Rialp, S. A., Madrid 1960, pp. 324.

Questo volumetto del celebre professore dell'Università di Tolosa, che nell'alta cultura francese gode fama indiscussa di specialista di filosofia spagnola, può considerarsi davvero un capolavoro nel suo genere. La figura del grande pensatore, filosofo, teologo, psicologo e letterato spagnolo splende in tutta la sua luce ed i temi più notevoli della sua speculazione riacquistano attualità e vigore. Qui, come negli altri suoi scritti, il Guy ci dischiude quella miniera di sapienza equilibrata e profonda, che è la filosofia spagnola, a torto trascurata ed ignorata dalla maggioranza degli studiosi europei. Si tratta di una filosofia radicata in una fede profonda, in una fede cristiana, che non conosce esitazioni, che basta a tutte le esigenze dello spirito, che risponde a tutti i problemi, ispirando meravigliose indagini e speculazioni raffinate. In questa miniera di dottrina il Guy ha fermato la sua attenzione sugli scritti del grande umanista agostiniano ed è stato preso dall'ammirazione per le grandi tesi da lui difese e per la sua imponente personalità di dotto, di religioso, di maestro, di credente, di poeta.

L'opera più importante di Fray Luis de León e su cui giustamente il Guy ferma più a lungo la sua considerazione, è il trattato «*Los Nombres de Cristo*», pubblicata a Salamanca nel 1583 (I ed.), nel 1584 (II ed.) e nel 1585 (III ed.). Essa fu composta durante un lungo soggiorno in carcere, in cui fu rinchiuso sotto la falsa accusa di eresia, ma da cui fu poi liberato e reintegrato in tutti gli onori alla fine del 1576. L'opera contiene una meravigliosa teoria del linguaggio elaborata in funzione dei problemi teologici e sviluppa in forma originale le tesi tomistiche sui «nomi di Dio», preannunciando molte tesi odierne di carattere semantico.

Altri scritti importanti del grande Agostiniano sono la «*Exposicio'n del Libro de Job*», «*La perfecta casada*», la «*Declaracio'n del Libro de los Cantares de Salomon*», «*Commentaria in Tertiam Partem Divi Thomae*», «*In Ecclesiastem expositio*», «*Orationes tres*».

Attraverso questa corona di scritti si svolge una tematica intensamente vissuta e profondamente elaborata, che s'innalza gradualmente fino alle tesi affascinanti dell'amore mistico. L'amore divino diffuso in tutte le cose e l'amore che porta a Dio dalla considerazione di tutte le cose del mondo, sono motivi squisitamente cristiane, che Luis de León

viveva con quella intensità, che caratterizza la spiritualità rinascimentale. Su tale soggetto egli scrisse le sue pagine più belle, possiamo dire le pagine che egli più intensamente sentiva e viveva in quella Spagna, che seppe sublimare il motivo rinascimentale dell'amore nell'ideale dell'unione mistica con Dio; in quella Spagna di cui Santa Teresa seppe magnificamente interpretare le aspirazioni più sincere e più profonde. Il de Léon era sulla medesima strada di Santa Teresa e come lei insegnò la purificazione dell'animo come preparazione alla illuminazione mistica di Dio. Solo quando si è perseverato nel lavoro di purificazione « Solamente entonces, y si Dios se digna concederla, la luz suprema nos iluminará plenamente: ésta será la venida del señor al alma elegida. Esta presencia del amado an nosotros engendra un gozo indecible. Aquí se realiza con toda suavidad lo que Santa Teresa llama el matrimonio espiritual, el establecimiento del reino de Cristo en nuestro ser, la operación de nuestro segundo nacimiento, la transformación sustancial de nuestra persona; estado provisorio o permanente según los casos, pero que nos arrebatara tanto los sentidos como las potencias imaginativas y racionales » (p. 316).

Emanuele Rivero

* * *

Romano Guardini - *L'esistenza e la fede* - Morcelliana - Brescia, 1960.

Il volume raccoglie tre meditazioni dai titoli suggestivi: *Creato da Dio, Fatto libero da Dio, Conosciuto da Dio*, che intrecciano motivi di pensiero filosofico e considerazioni teologiche. Si avverte in esse la sensibilità dell'A. per le correnti della filosofia contemporanea e per gli atteggiamenti più nuovi della spiritualità cristiana di oggi.

L'esistenza vi appare come un ineffabile mistero, dono di un amore divino che fa emergere ogni creatura dal nulla; la libertà come potenza arcana dell'uomo di scegliere se stesso, realtà e compito davanti alla pura realtà di Dio; la consapevolezza di essere conosciuti da Dio in tutto il nostro esistere, una responsabilità etica che si tramuta nella gioia di saperci illuminati dalla sua onniscienza.

Il cristiano, afferma l'A. nell'avvertenza premessa alla sua opera, sa di essere nella vita in una situazione diversa da quella in cui si trovano i non cristiani.

E ciò non solo perchè conosce i valori che gli altri ignorano o perchè sa discernere il male dove gli altri non l'avvertono o perchè ha speranza e possibilità che gli altri non conoscono, ma soprattutto perchè conosce se stesso nella sua posizione gerarchica rispetto agli altri esseri.

Questa consapevolezza si rivela tanto più importante nella confusa situazione spirituale dei nostri tempi, che richiedono in modo particolare di conoscere con chiarezza chi siamo davanti a noi stessi e agli altri. Gli scritti contenuti in questo volume si presentano come meditazione su

questo essenziale argomento. La coscienza cristiana della responsabilità etica turbata dallo sbrigliamento dell'io prodotto dall'esistenzialismo, si pone le domande fondamentali del nostro tempo: come si trova l'uomo entro la realtà? Per quale virtù è mantenuto nell'essere? In qual modo si pone il suo io entro i suoi atti? In qual modo egli è libero? Il pensiero cristiano può dare a ciascuna di esse la giusta risposta ed avvertire la falsità delle soluzioni che ad esse oggi si prospettano.

A chiarire questa chiarificazione interiore concorrono dunque le tre meditazioni.

Nella *prima* di esse, l'A. si sofferma a considerare il concetto di creazione, inaccessibile all'uomo, e il motivo della creazione, giungendo a far rilevare l'importanza del fatto che ciascuno di noi possa dirsi creato da Dio.

Nella *seconda*, egli considera il grande dono della libertà concessa da Dio all'uomo, libertà che deve culminare nell'armonia tra la volontà di Dio e quella dell'uomo, in una comune sollecitudine per l'opera di Dio che può essere minacciata proprio da quella libertà che deve compierla. In tale armonia, la sottomissione alla volontà divina non appare più imposta, ma si manifesta come un'esigenza interiore dell'anima dell'uomo.

La *terza* meditazione si apre con il commento al bellissimo salmo 138 della Sacra Scrittura. La conoscenza dell'uomo da parte di Dio appare intrinseca alla condizione stessa dell'uomo che è solo in virtù del Dio che lo ha creato. Dio non è altro dall'uomo, ma «è» semplicemente, mentre l'uomo è in Lui, è uomo in quanto Dio, pensando a lui, lo fonda nel suo essere. La conoscenza di Dio è perciò una conoscenza creativa, che concede all'uomo di esistere. Di qui per l'uomo il dovere di essere ciò che Dio vuole che egli sia.

Nella sua brevità questo libretto affronta, come si vede, problemi di grandissima portata, suscitando attorno ad essi la meditazione del lettore consapevole che si sente, da queste pagine, esortato a trovare in se stesso i motivi della sua grandezza e della sua umiltà di creatura di Dio.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Etienne Gilson - *La Città di Dio e i suoi problemi* - Società Editrice Vita e Pensiero. 1959.

Questo libro racchiude, come è specificato nella prefazione, la sostanza del corso inaugurale della cattedra «Cardinal Mercier» tenuto presso l'Università di Lovanio nel maggio 1952.

La storia, afferma l'A., non vuol essere qui che pretesto di riflessione e, incidentalmente, l'occasione per un laico di porre una domanda ai teologi, se cioè la nozione di cristianità debba essere ritenuta identica a quella di Chiesa oppure se e come se ne differenzi.

Le osservazioni sparse nel libro non vogliono giungere ad alcuna conclusione dogmatica sull'argomento, ma tendono piuttosto a precisare il senso della domanda. La disparità di vedute sulla storia (il titolo originale dell'opera è *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*) disparità che offre il pretesto di porre il problema, segna le tappe di un'evoluzione che l'A. non ritiene affatto un progresso. Egli non pone qui direttamente in causa la nozione di Chiesa, nè i rapporti fra il temporale e lo spirituale, ma solo la nozione ancor oggi estremamente confusa del popolo formato dai cristiani sparsi fra le nazioni della terra e i cui rapporti temporali sono (e dovrebbero essere) contraddistinti dalla comune appartenenza alla Chiesa. Questo spiega, nel corso della trattazione, l'assenza di nomi illustri quali quelli di San Bonaventura, San Tommaso, Duns Scoto, pensatori che del problema non si sono occupati. Di qui appunto la necessità di porre tale problema che può anche essere impostato in questi termini: come è sorto l'ideale della società umana universale che sta nascendo con tanta fatica? «E può esso realizzarsi al di fuori del clima spirituale nel quale è nato?» (pag. 13). La *respublica fidelium* di cui ha parlato Ruggero Bacone e che, genericamente, chiamiamo cristianità ha forse origine da una falsa prospettiva, determinata dagli stessi laici portati ad esagerarne l'importanza? O è giunto il momento in cui la realtà della cristianità deve essere riconosciuta, descritta, definita, inserita nella nozione di Chiesa?

Per condurre quest'indagine, il Gilson svolge la sua opera su di un piano eminentemente storico. Nel primo capitolo, *Le origini del problema*, egli ricostruisce la genesi del problema, dall'antica «città» all'impero cristiano del IV secolo. Nei capitoli dal II al IX, rievoca le principali tappe dell'evoluzione del concetto di società universale a partire dalla fondamentale impostazione di S. Agostino.

Tali tappe sono dal Gilson riconosciute nella città di Dio, nella *Res publica christiana* di Ruggero Bacone, nell'*impero universale* di Dante, nella *Pace della Fede* di M. Cusano, nella *Città del sole* del Campanella e, infine, nella *Città degli scienziati* di A. Comte. Il senso fondamentale della evoluzione storica intorno alla teoria per una società universale è dal Gilson avvertibile nella progressiva laicizzazione di tale società. Mentre rimane, anzi sempre più si afferma l'esigenza di una società universale e del legame per essa necessario, si risponde a tale esigenza in maniera sempre più svincolata dall'impostazione agostiniana. Nella prefazione, l'A. afferma che «la storia e l'epoca stessa in cui viviamo sono piene di «parodie della «Città di Dio» proprio perchè i membri della città terrena hanno voluto temporalizzarla. L'analisi di questo fenomeno rimanda alla posizione teorica dell'A. «E' possibile che cercando una società universale per le sole vie di cui dispone l'uomo senza Dio, gli uomini della nostra epoca vogliono un fine cristiano senza volere i mezzi cristiani. Questa lezione sarà dunque semplice: a meno di rassegnarci ancora una volta alla falsa unità di un impero fondato sulla forza o di una pseudo società senza legame comune di ragione e di cuore. bisogna o rinunciare all'ideale di una società universale o chiederne nuovamente il legame alla fede cristiana» (pag. 261-262). Il Gilson sostiene quindi

la necessità di identificare società universale e Chiesa, la necessità di una preparazione a lunga scadenza da parte della Chiesa di un'organizzazione temporale del popolo cristiano e della sua integrazione temporale alla città di Dio. Anche se la tesi contiene una certa dose di eccessivo ottimismo a proposito di un'universalizzazione della fede cristiana e dei rapporti fra religione e programmi politici, essa suscita un'interessante e fervida problematica. C'è da chiedersi se pretendere dalla Chiesa di lavorare per scopi capaci di diminuirla sul piano spirituale non significhi svalutarne un poco il valore di entità sopratemporale, ma anche questo problema può essere denso di profonde e utili meditazioni.

La ricostruzione storica, intessuta su diligenti riassunti delle opere degli autori ricordati e di abbondanti citazioni, è, a prescindere da questi rilievi, utilissima ed estremamente interessante, ed il libro si pone all'avvertito lettore come un richiamo fervidissimo ad una sollecita e consapevole presa di coscienza sui temi che sono per tutti di vitale importanza.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Dante Cicinato - *Verso il trascendimento* - Pubblicazioni della rivista « *Ricerche Filosofiche* » - Palmi, 1959.

Ponendosi il problema se sia possibile superare l'immediatezza dell'esperienza, l'A. definisce innanzi tutto tale immediatezza in cui l'uomo si trova sempre implicato come « la situazione caratterizzata dal contatto soggettivo - oggettivo involontario e diretto, non impedito da alcun ostacolo ».

L'esperienza, inserzione involontaria in una pluralità non posta né rifiutabile dal soggetto, è l'immediato che precede la filosofia, è possibilità di filosofia.

Ma filosofia vera e propria si ha quando il soggetto si piega su se stesso, chiedendosi se deve accettare di essere ciò che si trova ad essere e debba realizzare di sé aspetti non ancora emersi sul piano dell'esperienza.

Il problema della filosofia non è perciò solo il problema del soggetto, ma anche dell'oggetto. La filosofia nasce anzi come problema, come riflessione sull'esperienza, non è un'accettazione né un rifiuto aprioristico della realtà, ma una accettazione o un rifiuto razionale di taluni aspetti che non possono identificarsi con la totalità del reale, la ricerca di un valore che dia il senso della vita.

Condizione della filosofia è la perdita della certezza immediata. La riflessione compiuta dell'uomo sulla possibilità di oltrepassare l'immediato dimostra la sua attitudine a tale oltrapassamento. Se incertezza, bisogno, desiderio sono gli elementi che caratterizzano la crisi dell'immediato; certezza, possesso, fruizione sono gli elementi che caratterizzano la mediazione; la vita concreta somma elementi positivi e negativi in una dinamica sintesi.

La vita filosofica è mediazione dell'immediato, negazione dell'immediatezza, ricerca di una situazione appagante che può essere teoretica o

pratica, intellettualistica e volutaristica e che, data l'immanenza dell'agire nel pensare e viceversa, non possono considerarsi isolate l'una dall'altra.

Nella certezza che la filosofia non è pura teoria della conoscenza o pura teoria dell'azione, l'A. rileva i difetti del puro intellettualismo e del puro volutarismo e conclude il suo studio con alcune riflessioni sulla filosofia contemporanea.

Nella seconda parte della sua opera, intitolata « *La ricerca umanistica* », l'A. rileva come l'essere uomo non sia un dato da cogliere nell'immediatezza dell'esperienza esteriore e come il problema umanistico non sia di ordine naturalistico, ma spiritualistico. Partendo dalla coscienza della propria umanità ci si avvede come tale coscienza non permetta al soggetto di svolgersi avvolgendosi su se stesso, ma comunicando esteriormente come comunica interiormente con se stesso.

L'autocoscienza rivela l'uomo come coscienza intuite e riflettente che può raggiungere un grado più alto della propria consapevolezza grazie alla volontà.

Ma tale struttura lascia impregiudicato il contenuto della vita (indifferente perchè ancora non attuato) e accomuna il soggetto con tutti i soggetti possibili.

Occorre la richiesta di un fine che specifichi la vita nel suo contenuto.

Ci si pone allora il problema donde deriva nell'esperienza il contenuto che le consente di essere più che vuota contemplazione o volontà su cosa basare la distinzione tra fatto e valore nell'esperienza. Poichè, se il contenuto fosse immanente al soggetto, cioè se nel soggetto non vi fosse la possibilità dell'esperienza, ma virtualmente l'esperienza, il soggetto sarebbe ridotto a passività, bisogna pensare che tale contenuto sia trascendente (ma assimilabile nell'esperienza). La struttura del soggetto si rivela perciò aperta alla ricerca del valore. Tale valore è ricercato in quanto lo si vuole esperire, cioè ridurre in condizioni di immediatezza.

Non la forma dell'esperienza può fornire il criterio di distinzione tra fatto e valore, bensì la natura dell'immediato che si esperisce. La consapevolezza che l'esperienza è sintetica relazione di una struttura soggettiva con un contenuto oggettivo sembra profilare il pericolo di un'opposizione che svaluti tutto il contenuto o fatto) come negazione di un valore. Si pone inoltre il problema se la struttura soggettiva che è universale e necessaria appartenga al piano di volere in cui si possano distinguere i gradi dell'essere. Ma la struttura è solo condizione di una possibilità che si esprime nel contenuto e tale contenuto deve essere superato come dato, il che può accadere solo facendo della struttura soggettiva non un oggetto di contemplazione, ma una dinamica sintesi di forma e contenuto esperienziale operata dalla volontà. Ma solo un particolare volere e un particolare voluto possono fare scaturire il valore. Sorge allora la più grave questione: tale valore è interiore, cioè immediatamente e totalmente dedotto dalla volontà umana? E in questo caso, perchè tale volontà non lo esprimerebbe come possesso immediato del voluto? Oppure l'oggetto della volontà è preconstituito alla stessa volontà oggettiva e il valore consiste nell'attiva accettazione di essa? In questo caso biso-

gnerebbe previamente riconoscere l'irrimediabile impotenza soggettiva a generare il valore e l'attitudine a fruire il valore giunto dall'esterno, assimilandolo fino a costituire il soggetto valido della sua stessa validità.

Con queste osservazioni l'autore chiude la sua opera che vuole aprire un'acuta problematica sulle più gravi questioni dell'uomo e dell'essere non tanto mirando a risolverla, quanto ad indicarne la gravità.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Beatrice Capizzano Verri - *Aniello Calcara drammaturgo* - Editrice Rinascente Artistica - Napoli, 1960.

In queste pagine, l'A. vuole ricordare e celebrare l'opera del poeta Aniello Calcara, oggi vescovo di Cosenza che, in opere di grande impegno, ha profuso la sua ispirazione e la sua fede a celebrazione di Dio.

Non si tratta di un saggio critico vero e proprio, in quanto l'A. è troppo entusiasta dell'opera analizzata, quanto di un saggio celebrativo volto essenzialmente a porre in luce l'ardore mistico e lirico dell'opera trattata.

Dopo una breve introduzione generale sulla poesia, l'A. analizza il poema drammatico *Joachim*, che conta tra i suoi personaggi la figura sublime di Gesù, il dramma di ambiente medioevale *Le ruine*, che ha per protagonista Ezzelino da Romano e il poema *Serafico amore*, mistero francescano che prende le mosse da quel commovente evento storico avvenuto nell'agosto 1224 quando San Francesco ricevette le Stimmate.

In ogni sua opera, il poeta si rivela simbolista, di quel simbolismo che dà alle immagini valori universali, etici, religiosi e di questo simbolismo, l'A. si fa interprete al pubblico, valorizzandone l'ispirazione religiosa e lirica.

In appendice, l'A. commenta la tragedia *Annibale* composta dal poeta a diciannove anni, in cui già si presentano i fremiti ispiratori del *Joachim*.

Utile libretto che ci fa conoscere un interessante e non abbastanza noto poeta cattolico, questo saggio della Capizzano Verri vuol essere un incitamento a ricercarne e a rimeditarne l'opera.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Aniello Calcara - *Discorsi di letteratura e d'arte. Principi di estetica cattolica* - Edizioni «La Diana», Marcianise, 1961, pp. 296- L. 2.000.

Il volume di Aniello Calcara, Arcivescovo di Cosenza, uscito proprio in questi giorni, pur non presentando i caratteri di una trattazione organica — nel libro sono raccolti i testi di discorsi detti in circostanze diverse —, è una testimonianza valida di studi e di ricerche in questo campo, condotti con impegno e con serietà di lavoro. La scheda della pubblicazione con dignità s'inserisce nella bibliografia estetica.

Il poeta Calcara non è nuovo a questo genere di studi: ne è prova lo stesso libro che presentiamo, nel quale sono raccolti scritti anche di

qualche tempo fa. Egli costantemente tiene fede ai suoi impegni di pensatore cattolico, mantenendosi sulla linea tanti anni addietro tracciata, quando, con la coscienza chiara delle sue possibilità e dei limiti che assumeva, scelse la sua strada. Questi impegni suoi si possono riassumere in quanto scriveva, recensendo « *La passione* » di Enrico Pea: « A Balzac che gli diceva di non avere ottenuto il consentimento del pubblico solo quando aveva voluto scrivere di un argomento religioso nel *Médecin de Campagne*, il Manzoni rispose che in simili argomenti occorre prima credere e poi scrivere » (« *Il Sagittario* », Viareggio, 1923, n. 2).

Queste le sue convinzioni ferme. Quelli che furono testimoni, cinquant'anni fa, delle prime affermazioni dello scrittore e del poeta lo hanno detto sempre. Mario Cestaro, il brillante stroncatore della rivista napoletana « *La Diana* », scriveva: « Aniello Calcara, un giovane, prima ancora delle solite serenate sentimentali, che vanno insieme cogli sbocchi della giovinezza, e in mezzo agli affanni e alle attrazioni dei modernissimi, anche dei migliori, affronta una teologia cristiana, d'ambiente assolutamente mistico, e vi riversa e conserva fino all'ultimo un ardore di spiritualità e un muto fervore » (« *Crociere barbare* », Capodrise, 1917, n. 3).

Da queste premesse derivano i tanti lavori pubblicati, sempre contro corrente, in antitesi netta con la moda del tempo. Il volume, che oggi si diffonde, è la spiegazione delle premesse in termini estetici ed è il coronamento di una vita interamente spesa alla ricerca del bello, in una visione bene proporzionata, come dice San Tommaso d'Aquino: « *secundum spiritualem rationis claritatem* ». La concezione scolastica dei problemi estetici rivive in termini più moderni, sotto forma di discorsi al pubblico. Il Calcara aveva già trattato il problema morale: i risultati dello studio del problema estetico, i quali offre alla nostra attenzione, anche se non inquadrati con tanto rigore scolastico, completano a sufficienza e definiscono la vasta e varia produzione dello scrittore, anche nel settore della filosofia.

Il bello è lo « *splendor ordinis* » di Sant'Agostino: le sue attribuzioni sono, secondo gli schemi e le definizioni di San Tommaso d'Aquino, l'« *integritas* », la « *proportio* », la « *claritas* ». Su questi concetti, tenendo presenti le preoccupazioni degli studiosi di patrologia e di patristica, di scolastica e di teologia, attentamente studiando e valutando gli sviluppi più moderni del pensiero estetico in tutte le dottrine e le correnti, tenendo a portata di mano i classici delle letterature, con particolare riferimento ai poeti ed agli scrittori cattolici, i temi dell'estetica sono presentati in diversi discorsi, ognuno dei quali è come una trattazione scientifica sistematica di questa scienza.

Con un linguaggio moderno, incisivo, semplice, sono ampiamente sviluppati e discussi questi temi essenziali: trovano esatta definizione il letterato cattolico, i rapporti tra poesia e religione, tra umanesimo classico ed umanesimo cristiano, tra ispirazione e tecnica, tra arte e morale, tra filosofia e filosofismo: si studiano i concetti di poesia vitale, di critica propriamente estetica, di civiltà letteraria: si fa accenno ai pionieri della civiltà: si discute ampiamente delle forme tradizionali e delle nuove del-

la poesia, dei punti di contatto tra modernità e religione nella letteratura cattolica contemporanea, della critica letteraria secondo il pensiero cattolico, dell'ispirazione e della tecnica nella poesia del Novecento: ci si sofferma a considerare la poesia e l'arte nella luce dell'Immacolata.

La validità delle argomentazioni è oltretutto suffragata dalla conoscenza profonda degli studi estetici degli ultimi sessant'anni e dalla visione panoramica della letteratura universale, da quella del Vecchio Testamento a quella ermetica, per cui ne deriva una documentazione esauriente. Per questo, le meditazioni non sono frammenti di erudizione, ma risultano sintesi vitali, in cui si proiettano gli artisti ed il loro mondo, analizzati e selezionati, nell'esame della loro produzione, con serenità e con equilibrio. In questo senso, il volume è reso vivo dall'interpretazione obbiettiva e moderna dei fatti estetici e da una spontanea potenza esemplificativa.

Possiamo dire che il libro esce opportunamente in questo periodo di ripresa e di rivalutazione dei movimenti letterari facenti capo alle riviste pubblicate in Italia all'inizio di questo secolo. Ogni giorno compaiono le antologie di queste rassegne, curate in modo da testimoniare a favore o contro certo settarismo letterario; è diventato di moda questo rian dare agli anni immediatamente precedenti la prima guerra mondiale per trovarvi i motivi di giustificazione o di avallo per l'affermazione di certe tendenze. Il volume del Calcara ci offre la possibilità d'incontrarci, sia pure di passaggio o incidentalmente nelle indovinate esemplificazioni, con queste pubblicazioni: il giudizio che vi si trova è quello sereno dell'uomo di cultura, decisamente orientato in senso cattolico, il quale ha vissuto direttamente le esperienze del contatto vivo con queste generazioni e con le loro espressioni ed ha sofferto i momenti dello sbandamento e del rinnovamento in tutta la loro realtà.

Compendiamo il pensiero dell'autore definizioni che risultano da una maturità raggiunta attraverso anni di riflessioni e di ricerche: « Il poeta cattolico è un collaboratore dell'opera di redenzione: egli guarda l'uomo decaduto nell'universo decaduto che gli si ribella, vede la sua immagine perfetta, quale Cristo la vuole, e, con la sua arte che a Cristo s'ispira, guida l'uomo verso la sua perfezione morale e spirituale, sicchè nella comunicazione di vita a vita, cioè nella comunicazione vitale che l'arte e la poesia creano tra l'artista cristiano e gli uomini fratelli, quello del poeta cattolico è umanesimo per l'oggetto a cui si rivolge e per la meta a cui conduce ».

Il libro è completato da una bibliografia calcariana, la quale — per la prima volta, occorre dirlo — viene presentata con serietà e con impegno.

Il Cestaro, di fronte alle prime pubblicazioni di Aniello Calcara, diceva che l'autore « aveva in sé una passione d'amore trabocchevole e un puro rispetto della poesia e dell'arte », e vaticinava: « Vuol dire che l'ultima espressione sarà senza dubbio perfetta ». Non consideriamo questa fatica l'ultima dell'Arcivescovo Calcara: a lui diciamo che attendiamo l'ultima espressione della sua anima. Che sia un canto di lode alla vita ed al suo Creatore!

Gaetano Andrisani

* * *

Giovanni Arrighi, O. P. - *Cristo tra i lontani* - Borla Editore, Torino, 1961, pp. 225, L. 1.000.

«La fede nasce dalla predicazione e la predicazione ha luogo per mezzo della parola di Cristo» (S. Paolo, *Rom.* X, 17); ma possiamo oggi domandarci: «Chi ascolta più la nostra predicazione? Quanti sono oggi quelli che ascoltano prediche nelle nostre Chiese? Siamo noi veramente ed adeguatamente preparati a parlare agli uomini di oggi?».

Come faceva giustamente osservare S. S. Giovanni XXIII ai Quaresimalisti di Roma il 13 febbraio 1961: «...prediche e catechismi non sono frequentati nella misura che si desidererebbe e che sarebbe necessario... Ma bisogna anche dire che la forma della predicazione talora non è adatta a stimolare e a saziare la sete delle eterne verità».

Il P. Arrighi convinto, come anni orsono anche la Conferenza Episcopale d'Italia riconosceva, «che oggi la necessità porta a desiderare di fare fuori della Chiesa la parte probabilmente maggiore di tutta la catechesi» (p. 7), ha iniziato un tentativo originale di avvicinare i lontani, gli uomini della distanza» (p. 16), portandosi nel loro ambiente di riposo, nei luoghi di villeggiatura, negli alberghi.

«San Domenico, come nota il P. Giraudo nella sua presentazione di questo libro fatta sull'Osservatore Romano (24 maggio 1961), ha avuto la sua prima esperienza pastorale, quella che avrebbe modificato così radicalmente la sua vita, in un albergo in quel di Tolosa. Il suo albergatore, eretico albigese, dopo una notte di discussioni si convertì. A distanza di settecento anni un figlio di San Domenico ritorna negli alberghi per cercarvi le anime che hanno smarrito il cammino della Chiesa».

Così dopo otto anni di esperienze sofferte, seguite ed approvate dall'autorità ecclesiastiche, il P. Arrighi ha voluto opportunamente raccogliere ed esporre in questo volume i frutti di questo suo nuovo apostolato, apostolato, come nota S. E. il Card. Siri nella prefazione, che Padre Arrighi ha il merito di aver iniziato, e che altri potrà con lui continuare» (p. 8).

«Il suo iter, continua il Card. Siri, è stato press'a poco questo. Ha avuto fiducia negli uomini perchè in essi lavora sempre la grazia di Dio. Ha creduto fermamente che le apparenze nascondono per lo più realtà migliori. Non ha temuto di andare dove sta il gran mondo, ha osato ed è riuscito. Il valore di questo rapporto d'una esperienza personale meditata sta pertanto anche nell'affermare una possibilità e nell'infondere una incoraggiante speranza... Il mondo che dice di pensare — se questo è vero! —, di comandare, di divertire e che comunque tutti stanno ad ammirare, si trova in quel terreno dove è andato P. Arrighi. Per andarvi e non restarvi in trappola occorre avere molta umiltà, molto spirito di mortificazione e di rinuncia, un vero distacco del cuore dalle apparenze terrene e molta Teologia in testa. Sì! Molta Teologia! Perchè a fare questo apostolato non basta la letteratura, la erudizione, la retorica. Il segreto sta nella verità divina, che ha per sé tutto l'armonioso ordine della Provvidenza e della grazia!» (p. 8).

Quando la gente non viene dal sacerdote, dovrà essere il sacerdote ad andare dalla gente, come ci ha insegnato Gesù con la parabola della pecorella smarrita. Ma, inoltre, non potrebbe essere anche colpa nostra se molta di questa gente si è allontanata da Dio? Oltre che colpa della gente che si è allontanata dal sacerdote, può essere anche colpa nostra che spesso ci siamo allontanati da questa gente, e che spesso, come dice S. E. il Card. Montini, non prendiamo « l'iniziativa della ricerca fuori dell'ovile, specialmente se non una pecora manca alle cento fedeli, ma novantanove all'unica sola rimasta » (p. 22).

Quante volte la gente si è allontanata dal sacerdote perchè non ha più visto in esso l'uomo di Dio, l'uomo che solo ha parole di verità eterne e di vita eterna?

Per riportare queste pecorelle smarrite all'ovile il P. Arrighi ci mostra in questo suo suggestivo libro, scritto con piacevole stile e con una accurata ed acuta analisi, quella che è stata la sua esperienza. Abbiamo così sei interessanti capitoli: I: *Questi poveri ricchi* (Premessa); II: *I lontani, chi sono*; III: *Per riuscire con i lontani*; IV: *La teologia piace anche ai lontani*; V: *Un pò di cronaca*; VI: *Confidenze ai sacerdoti*.

Quello che più colpisce in questa nuova esperienza di pastorale missionaria è il constatare la profonda ignoranza religiosa di questi lontani, unita ad una grande presunzione intellettuale (p. 33). In materia di religione spesso si sono fermati a quanto hanno appreso più o meno vitalmente nelle scuole elementari e nelle prime scuole medie. Con le loro conoscenze profane poi pretendono di giudicare anche i fatti e le idee religiose (p. 34).

Di qui, osserva giustamente l'A., l'assoluta necessità che il sacerdote destinato all'apostolato per il ravvicinamento dei lontani, sia dottrinalmente ben preparato, non solo per la preparazione remota, ma anche per la preparazione prossima che va curata in tutti i minimi particolari e con profondo senso di responsabilità (p. 38), anche perchè, come dimostra ancora il P. Arrighi nel cap. IV: « la teologia piace anche ai lontani ».

Per questo ci auguriamo che il P. Arrighi, forte ormai della sua lunga esperienza, possa dare presto alle stampe le sue prediche o conversazioni su quegli argomenti che più interessano e piacciono ai lontani di oggi, perchè tutti gli apostoli, e tutti dobbiamo essere apostoli, possano essere sempre più pronti e soprattutto sempre più preparati a rendere anche oggi la propria testimonianza al Cristo.

Reginaldo M. Pizzorni O. P.

P. Luigi M. Macali O. F. M. Conv.: *Elementi di Teologia Morale per Laici*.
Vol. II - *Virtù cristiane individuali* - Parte Prima: *Rapporto cristiano con Dio*. Studio Teologico per laici, Padova, 1959.

Vol. II - *Virtù cristiane individuali* - Parte Seconda: *Rapporto cristiano con se stessi*. Studio Teologico per laici, Padova, 1960.

Ci siamo già occupati in questa stessa Rivista (Nov. Dic. 1956, pp. 554-555) dell'opera del P. Macali: *Elementi di Teologia Morale per Laici*. Vol. I: *I Principii*, mettendone in risalto l'opportunità, e ci rallegravamo con l'illustre A. per averci mostrato come si possa nello stesso tempo essere moderni e tradizionali, innestando i nuovi problemi e le nuove vedute morali nell'eterno ed immutabili verità della morale cristiana.

Al primo volume del 1953 sono seguite finora le prime due parti del volume secondo, dedicate alle « *Virtù cristiani individuali* ».

Abbiamo così la parte prima del 1959 dedicata al « *Rapporto cristiano con Dio* », e la seconda parte del 1960 dedicata al « *Rapporto cristiano con se stessi* ».

A queste due prime parti del Volume secondo se ne aggiungerà una terza sul « *Rapporto cristiano con il prossimo* » (già sotto stampa), avremo poi il Volume terzo sulle « *Virtù cristiane sociali e professionali* », ed infine il Volume quarto sulla « *Grazia e Sacramenti* », volume già in preparazione.

Come si vede, non si tratta di soli elementi o di uno scarso compendio di principi e norme morali, ma di un testo completo, di un'opera veramente ampia e ponderosa, tanto più se si pensa che ogni volume finora uscito si aggira sulle 500 pagine ed oltre.

Anche di questi due nuovi volumi dobbiamo ripetere quanto abbiamo detto per il primo, e cioè che si tratta di un lavoro di alto valore scientifico, con una ricchissima e moderna bibliografia, ed utile non solo per i laici, ma anche per gli ecclesiastici.

Quello che più risalta in questi volumi, oltre alla solida preparazione teologica dell'A., è la profonda conoscenza del pensiero contemporaneo nei suoi rapporti con la morale, per cui l'A., seguendo S. Paolo, cerca di prendere il bene ovunque si trovi.

Si veda, per esempio, il Capitolo V della parte II del Volume II sugli: « *Istinti, tendenze e sentimenti alla luce della temperanza cristiana* », ed il Capitolo VI dello stesso Volume dedicato alla « *Castità cristiana* », virtù difficile sì, ma possibile.

Molto opportuno anche il paragrafo dedicato alle « *anomalie sessuali* » e l'avvertimento che « *confessori e direttori devono guardarsi dal confondere subito l'anomalia fisica, fisiologica o temperamentale che sia, con il peccato o disordine morale, dal fare gli scandalizzati dal gridare all'enormità ecc. Queste anomalie esistono. Ne fanno fede le statistiche mediche. Spesso sono originate da abiti inveterati, e si può far questione della responsabilità indiretta della loro insorgenza ossia della responsabilità in causa. Una volta stabiliti, questi abiti perversi tendono a dominare e a tiranneggiare il soggetto, e quindi riducono le sua libertà sia da parte dell'avvertenza sia da parte del consenso. Non si deve aver fretta dunque né a condannare né ad assolvere in blocco. Ma occorre procedere con grande prudenza e discrezione. La cura e i consigli igienico-sanitari conviene lasciarli al medico. Il sacerdote apporti quanto può il contributo della religione e della fede cristiana e la necessaria istruzione morale con prudenza, onestà e moderazione* » (p. 480).

Infine, congratolandoci ancora coll'illustre A., ci auguriamo non solo una grande diffusione di questi volumi, ma anche che presto possano venire alla luce le altre parti dell'opera. Essa sarà una guida sicura per comprendere e risolvere meglio tutti i problemi della teologia morale rendendola meno astratta e più aderente alla realtà vissuta e sofferta di ogni giorno, per non rimanere completamente estranei ai problemi e alle preoccupazioni del proprio tempo.

Reginaldo M. Pizzorni O. P.

* * *

Umberto A. Padovani - *Filosofia e morale* - Editrice Antenore - Padova, 1960, pp. 300. L. 3.300.

I saggi che il Prof. Padovani raccoglie in questo volume trattano del problema morale e di alcuni problemi che a questo sono più o meno direttamente legati, quali il problema politico, l'eticità dell'arte, il problema pedagogico e così via.

Si tratta di un pensiero solidamente orientato in senso metafisico e cristiano-cattolico, che intende fondare la morale sull'ontologia nella convinzione che solo una tale base può dare all'imperativo etico quella categoricità e quella metempiricità, che possono garantirne la validità oggettiva ed universale.

Ma l'ontologia è una scienza razionale, è sviluppata con la ragione; dunque anche la fondazione dell'etica sull'ontologia dovrà aver luogo mediante la ragione; dunque sarà giusto dire che il fondamento della morale è la ragione. Ma non la ragione come *a priori* soggettivo, bensì la ragione come capacità di attingere un vero assoluto e metempirico. Intesa così, la ragione dev'essere un valore assoluto, « il valore assoluto, che si giustifica da sé, si giustifica in quanto si pone: tant'è vero che per combattere, negare la ragione, bisogna usare ancora della ragione, bisogna ragionare » (p. 71).

Il prodotto più alto o, se si vuole, l'attività più alta della ragione è la filosofia. L'uomo, che è essenzialmente ragionevole, è inevitabilmente filosofo; anche se non vuol esserlo; anche quando non vuole esserlo. La differenza tra il filosofo che si dichiara tale e l'uomo che pretende allontanarsi dalla filosofia è che il primo esercita consapevolmente e volontariamente un'attività che il secondo esercita inconsapevolmente e senza volerlo. Il primo è, perciò, capace di dominare l'ambiente e di agire liberamente; il secondo segue passivamente l'ambiente, l'opinione pubblica, le tendenze della sensibilità.

« La filosofia pertanto può essere definita come la *scienza delle cause ultime risoltrice del problema della vita*. Essa è sommamente teoretica, perchè risolve integralmente il problema del reale (dell'esperienza), ed è sommamente pratica, perchè in tal modo vien fornita all'uomo la guida (assoluta) della sua vita. La teoresi è aperta alla prassi, e questa non può attuarsi senza di quella » (p. 77).

La prassi ispirata dalla teoresi deve realizzarsi nel mondo della realtà empirica come in un mondo ostile. L'empiricità, la materia, la sensibilità sono in contrasto con le direttive etiche derivanti dalla riflessione filosofica, perciò l'azione morale è un'azione che vince un'opposizione, è un trionfo su ciò che è antimorale. Ma non è antinaturale. La direttiva morale, infatti, mira a realizzare pienamente la natura umana, qual'essa è in se stessa e nei suoi rapporti con Dio, col prossimo, col cosmo.

Per tal motivo l'etica deve nascere da una riflessione filosofica fondata sull'ontologia, ma rivolta anche alla conoscenza dell'essenza umana. « L'uomo deve conoscere la propria essenza per operare in vista del suo fine assoluto, per attuare quella tecnica e quella prassi assoluta che è la morale » (p. 81). Da questa conoscenza vengono ricavati i doveri verso Dio, i doveri verso se stesso, i doveri verso i propri simili, i doveri sociali, particolarmente quelli familiari. Essi sono formulati in leggi astratte, ma spetta alla coscienza applicare sillogisticamente queste leggi universali ai casi particolari.

Un genere di tali applicazioni è quello che costituisce il campo della politica. La politica non può essere nè immorale, nè amorale, essa è attività umana e come tale non può sfuggire al controllo della ragione valutatrice. Essa deve essere elaborata come in un sillogismo, ove la morale fornisca la premessa maggiore, l'esigenza e la situazione storica di un popolo in un determinato momento forniscano la premessa minore; la conclusione sarà la norma politica concreta. Questa norma non esclude la regolamentazione giuridica del vizio (su questo punto facciamo delle riserve), infatti « lo sfruttamento concreto — non ideale — del male è necessario in politica, perchè è necessario in morale » (p. 121).

Queste tesi sono, per così dire, il nocciolo centrale della tematica esposta con tanta limpidezza e nettezza in questo libro. Esse, però, sono circondate da una fioritura di spunti e di motivi di grande interesse filosofico, che potrebbero costituire l'oggetto di ulteriori riflessioni e venire sviluppati in un vero e proprio sistema di filosofia morale. Vogliamo augurarci che il Prof. Padovani prenda in considerazione l'opportunità di una tale fatica, che potrebbe colmare una notevole lacuna della filosofia italiana.

Emanuele Rivero

RIVISTA DELLE RIVISTE

(a cura di VERA PASSERI PIGNONI)

REVISTA DE FILOSOFIA

Consejo Superior de Investigaciones Cientificas

Instituto « Luis Vives » de Filosofia - Madrid

Anno XIX - 1960

- I - Articoli: Jaime Bofill: *Intencionalidad y Finalidad*; José Barrio: *Dos pruebas matematicas para demostrar la existencia de Dios*; Emilio Lledo Iñigo: *Philosophos Basileus* (Platon - Republica 473 d. c.); Sergio Rabade: *El Renacimiento Carolingio*. - Notas: Luis Farre: *Pedagogia, Filosofia y Idiomas Clasicos*; José Luis L. Aranguren: *Un libro italiano sobre teoria sociologica*.
- II - Articoli: E. Frutos: *El primer Bergson en A. Machado*; A. Guy: *El espiritualismo fenomenologico de G. Berger*; O. Market: *Primacia ontologica del « ordo idearum »*; J. Uscatescu: *Keyserling*; F. Susinos: *Técnica y Humanismo*. - Notas: S. Manero: *Experiencia profunda del ser*; J. A. Garcia Sunceda: *Dinamica del saber*.
- III - Articoli: Juan Zaragueta: *Los limites del acuerdo posible entre los hombres*; José Barrio Gutierrez: *El problema del tiempo en la ciencia fisica moderna*; José Maria Riaza Morales S. J.: *Alquima*; Marcos Fernandez Manzanedo O. P.: *Doctrina tomista sobre la memoria*. - Notas: Eugenio Frutos: *El « Ortega » de Julian Marias*.

Jaime Bofill: *Intencionalidad y finalidad*.

L'A. intende caratterizzare i momenti o fasi principali dello svolgimento teologico della coscienza intenzionale. Tali fasi sono: 1) Il distaccarsi di un « oggetto » di fronte alla coscienza come opposto a un « contenuto » o modificazione soggettiva. 2) Il prolungamento della teleologia nel seno della coscienza oggettiva da questo primo stadio, per radicale esigenza, fino all'ente propriamente detto. 3) Il riferimento della coscienza oggettiva, proprio in virtù della teleologia, all'Essere Assoluto, fondamento di ogni essere come chiave di volta di ogni sistema di idee. In ognuno di questi tre momenti, egli paragona il modo in cui la coscienza umana consegue il suo intento con quello di una pretesa coscienza pura; una coscienza totalmente spontanea, senza alcuna passività « ab estrinseco ». Questa ipotesi (ipotesi dell'angelo nella filosofia medioevale e cattolica) permette di fissare i diversi livelli di profondità in cui la nostra coscienza si stratifica e può dare notevole contributo all'antropologia filosofica.

José Barrio Gutierrez: *Dos pruebas matematicas para demostrar la Existencia de Dios*.

L'A. rileva come l'influenza di Cartesio nel pensiero moderno si eserciti attraverso due diverse vie: la sua dottrina e il suo metodo.

Questo può definirsi come un'ipertrofia della matematica, panacea universale che sembra poter portare ad effetto l'arduo compito di costruire un sistema filosofico universalmente valido. Quest'intento cartesiano, rafforzato dallo

straordinario sviluppo che la geometria analitica ebbe posteriormente e con la creazione, da parte di Newton e Leibniz del calcolo infinitesimale, indusse diversi pensatori a tentare di dimostrare la esistenza di Dio col calcolo matematico. Tra queste prove emergono quella di Pascal e di Gaston Pardies S. I. L'interesse di queste prove consiste nel fatto che non sono strettamente matematiche. Quella di Pascal ha una struttura psicologico-matematica, poiché tende a dimostrare, più che la esistenza reale di Dio, l'assurdo dell'ateismo da un punto di vista psicologico. La base matematica della prova è desunta dal calcolo delle probabilità.

L'argomento di Gaston Pardies S. J. si presenta complementare delle prove tomistiche, volendo dimostrare che è inammissibile ricorrere ad una serie infinita di motori, di cause, ecc.

La base matematica di questa prova è desunta dallo studio degli spazi.

Però questa prova matematica, applicata a un problema metafisico è inoperante. Il metodo matematico infatti non è adeguato alla struttura noetica dell'oggetto metafisico. In ciò consiste l'impossibilità di dimostrare l'esistenza di Dio col metodo e la scienza matematica.

Emilio Lledo Iñigo: *Philosophos Basileus* (Platon - Republica 473 d. c.).

La famosa utopia platonica dei filosofi esprime con caratteri molto più reali di quanto non si sia soliti interpretare, la prima risposta dettagliata ed esplicita che il pensiero occidentale ha dato alla domanda sul perchè della filosofia.

Questa risposta decisamente risolve la vecchia aporia di teoria e prassi. Troviamo qui analizzati nella concreta soggettivazione del filosofo l'astratta oggettivazione della filosofia e giungiamo inoltre, attraverso le distinte qualità che determinano il filosofo, fino alla struttura essenziale del pensiero filosofico.

In una serie di interpretazioni sul testo platonico, si scopre una delle direttrici fondamentali del pensiero platonico che, all'apparenza, non concorda con la tradizionale immagine di un Platone « idealista ».

Questa definizione, nel senso attuale del termine, è infatti qualcosa di diverso da ciò che Platone intendeva, riferendo tutta la realtà a una norma suprema e immutabile.

Sergio Rabade: *El renacimiento carolingio - Predestinacion y libertad*.

Nei suoi aspetti filosofici, la Rinascita Carolingia è stata ed è tuttora oggetto di una svalutazione filosofica. E' ingiusto, afferma l'A. considerare questa tappa del pensiero umano come solamente compilatrice.

Attorno ai problemi teologici della Trinità, Eucarestia, Predestinazione, assieme a quello del valore extramentale dei nostri concetti, esso crea un'ampia tematica, che sarà programma per i secoli seguenti.

In questo studio, si fa una sommaria analisi del problema della predestinazione, in obbligata relazione a quello della libertà. L'A. precisa la posizione di Ratrannio e Godescalco per dedicare speciale attenzione all'intervento di Scoto Eriugena. Pur non essendo l'aspetto più interessante della Rinascita Carolingia, basta a dimostrare la sua intima vitalità filosofica.

Eugenio Frutos: *El primer Bergson en Antonio Machado*.

L'A. si propone di mostrare l'influenza di Bergson, nella prima fase del suo pensiero, su Antonio Machado. Molto si è scritto su tale influenza, giungendo persino a definirla con la citazione di testi bergsoniani. Però, non si è citato il saggio su *dati immediati della coscienza* (1888) a cui Machado si riferisce esplicitamente nel *Poema de un dia* (Balza 1913) e le cui idee si riflettono ampiamente nelle prose di A. Martin y Mairena. Questo articolo considera i riferimenti a Bergson nel *Poema de un dia*, con la citazione di tali riferimenti e un esame dell'«io fondamentale» e delle sue caratteristiche; quindi procede con alcune interessanti analisi di spazio e tempo (o fisico o psichico),

di movimento e mutabilità e infine dell'intuizionismo o intuizione poetica, in rapporto al problema della lirica.

L'influenza bergsoniana risulta alla luce dei testi esaminati ampia e diretta, però Machado interpreta e modifica frequentemente il pensiero bergsoniano. Partendo dalla considerazione dell'intuizionismo filosofico, l'A. passa ad esaminare la reazione di Machado di fronte alla problematica della poesia del suo tempo.

Egli pone in risalto il carattere sentimentale o emotivo e intimista della poesia machadiana e la visione che Machado ha del futuro in un canto che superi la personale solitudine e in un'aspirazione metafisica.

Juan Zaragueta: *Los limites del Acuerdo posible entre los hombres.*

Questo articolo pone in rilievo il gran passo del parziale accordo, ma anche dell'irriducibile disaccordo tra gli uomini nelle loro affermazioni e negazioni di carattere trascendente nel doppio dominio conoscitivo e volitivo.

A) Nel dominio conoscitivo, tanto di realtà come di valore, in cui sono implicati la verità e l'errore, il disaccordo sull'una o l'altro ha la sua prima origine in un difetto di evidenza intellettuale che permette una varietà di direzioni o di gradi di assenso nei giudizi individuali.

A questa fonte conoscitiva, si aggiunge quella affettiva dell'interesse dell'oggetto affermato o negato, che sollecita questo assunto in un senso diverso, secondo il temperamento ottimista o pessimista degli individui.

Il margine di variabilità individuale si amplia per l'influenza sociale dell'autorità, i cui fattori sono ben lontani dall'evidenza logica.

B) Nel dominio volitivo, il sì o il no non significa una pretesa di verità o di errore, quanto piuttosto di realizzazione o di non realizzazione di un fine da ottenere con mezzi determinati: la società si mostra in ciò d'accordo o in disaccordo per la cooperazione od opposizione effettiva fra gli individui o la loro concordanza o divergenza di criterio sui valori da raggiungere o i controvalori da evitare, in favore di se stesso nell'egoismo e degli altri nell'altruismo.

C) In maniera generale, in ordine agli accordi o disaccordi conoscitivi e volitivi, si pone il problema della loro realtà e della loro apparenza che varia dagli equivoci del linguaggio nelle sue forme sinonime e poliseme e della sua mancanza di veracità.

La riduzione dell'apparenza alla realtà dell'accordo o del disaccordo è il primo compito che ci si deve proporre, per determinare le posizioni dottrinali o le pretese volitive. Occorre tuttavia ridurre alle loro proporzioni autentiche, a volte superate per tendenza all'esagerazione, la comparazione latenti e le uniformità o disconformità nei giudizi congiunti, malgrado l'accordo o il disaccordo sopra i loro elementi.

Resta, tuttavia, un irriducibile coefficiente di disaccordo se non si bada alla prospettiva che vede negli antagonismi soprattutto dottrinali, punti di vista favoriti di una stessa realtà o valore o ai gradi di divergenza dei concetti che si tirano in ballo nei giudizi.

Il disaccordo fra gli uomini è, innanzitutto, pacifico e conducente alla discussione, però corre il pericolo di degenerare nella violenza, anzi nella duplice violenza dell'ingiuria e dell'aggressione, conserva ancora il suo primitivo prestigio nella nostra vita sociale.

José Barrio Gutierrez: *Il problema del tempo nella scienza fisica moderna.*

Uno dei concetti più ampi e più problematici della cosmologia è quello del tempo. Se nel ristretto campo della filosofia esso è già complesso, questa complessità è enormemente aumentata con le moderne teorie della fisica, particolarmente quella di Einstein.

Newton aveva stabilito la esistenza di un tempo assoluto, fratello gemello dello spazio assoluto, ma la profonda interpretazione data da Einstein all'esperimento di Michelson stabilì la necessità di ammettere l'esistenza di pluralità di tempo o, ciò che è lo stesso, che il tempo è distinto dai diversi sistemi di

riferimento, ora in funzione della velocità di dispiegamento del sistema — relatività ristretta — ora dell'intensità dei campi di gravitazione — relatività generalizzata.

Basati su questa nuova concezione del tempo, sono sorti molti paradossi relativisti tra cui si distacca il paradosso degli orologi, iniziato da Paul Langevin e continuato da Weyl, Eddington e tanti altri.

In relazione con le teorie di Einstein, ne sono sorte altre molto interessanti, specialmente quelle di De Sitter e Milne, che suppongono anche un profondo cambiamento nella nostra maniera tradizionale di concepire il tempo.

Il problema fondamentale in senso filosofico è di determinare se le moderne teorie fisiche sul tempo sono o no conciliabili con la concezione tradizionale del tempo stesso e, nel caso che sia possibile questa conciliazione, in che forma la si dovrebbe realizzare. In questo senso si delinea un intento di armonia tra queste due concezioni (la scientifico-filosofica tradizionale e la fisica moderna).

José Maria Riaza Morales S. I.: *Alquimia*.

L'alchimia dell'Occidente dovette molto alle dottrine aristoteliche sulla natura della materia, ma le prime idee della alchimia furono raccolte nelle antiche civiltà di Egitto, Babilonia, India e Cina. Verso il secolo XII, la scuola araba fa sentire la sua influenza in Europa soprattutto attraverso la Spagna e trasmette le sue conoscenze di alchimia ai dottori dell'occidente. I secoli XV e XVI possono essere chiamati i secoli del delirio alchimistico. Le pubblicazioni sul tema in quest'epoca sono numerosissime. L'alchimista credeva di elevare la natura dei metalli alla sua perfezione trasformandola in oro e di perfezionare il congiunto umano curandolo dei suoi mali e prolungandogli la vita, acquistando così la sapienza delle cose e il dominio su di esse.

La speranza di ottenere oro suppone che si ammetta il principio di trasmutazione. Certe esperienze positive potevano realmente far credere in tale trasmutazione. Così gli alchimisti solevano estrarre argento da un piombo che nessuno poteva indovinare che fosse argentifero.

La moderna alchimia ha realizzato il sogno della trasmutazione degli elementi con una varietà meravigliosa fino alla scoperta di elementi artificiali, chiamati transuranici. Per di più i moderni scienziati maneggiano le particelle elementari e organizzano gli atomi in modo diverso da come esistono. Formano una materia con una nuova struttura: la materia mesica, la ipermateria, la antimateria.

Marcos Fernandez Manzanedo O. P.: *Doctrina tomista sobre la memoria*.

La importanza dello studio della memoria è ammessa da tutti. Questo articolo cerca di dimostrare l'importanza che a quello studio attribuisce San Tommaso e, di conseguenza, l'importanza che deve avere per noi conoscere bene la dottrina tomistica, dottrina che è fonte di innumerevoli suggerimenti e che apre ampi orizzonti a ulteriori investigazioni, ma che, tuttavia, molti ancora disconoscono. Il lavoro comincia con una minuta analisi dottrinale dei testi tomisti riferentisi alla memoria, a cui segue un'ampia sintesi delle dottrine in essi contenute, che l'A. chiude con un apprezzamento conclusivo.

* * *

ESTUDIOS FILOSOFICOS

Revista de Investigacion y Critica

Publicada por los Estudios de Filosofia de los Dominicos Españoles
Las Caldas De Besaya - Santander - A. 1960

- I - Estudios: Teofilo Urdanoz: *Existencialismo y filosofia de la existencia*: Eladio Chavarri: *El orden de los escritos logicos de Aristoteles según San Alberto Magno*. - Notas y Comentarios: Tomas Montull: *Boletín bibliografico existencialista*.

II - Estudios: Teofilo Urdanoz: *Existencialismo y filosofia de la existencia humana*; Abelardo Lobato: *Francisco Alvarado, O. P. y los ecléticos*. Nota y Comentarios: Tomas Montull: *Boletin bibliografico existencialista*; Alejandro Del Cura: *Las Disputaciones metafisicas de Suarez*; Angél Del Cura: *La «Summa Theologica» de San Antonino de Florencia*.

Teofilo Urdanoz: *Existencialismo y filosofia de la existencia*.

Questo articolo diviso in due numeri della rivista occupa più di centocinquanta pagine e questo già dice l'impegno dell'A. nello svolgere il suo argomento. Più che di un articolo, si tratta di un vero e proprio saggio, che, senza la pretesa di offrire una presentazione nuova dell'esistenzialismo, ne propone tuttavia una sintesi chiarissima ed esauriente, allo scopo di illuminare la coscienza cristiana sui problemi teoretici e pratici che in esso si profilano.

Ricordata la condanna dell'esistenzialismo da parte di Pio XII, rilevato come sul piano antropologico ed etico, l'esistenzialismo si risolve in una filosofia dell'angoscia e della disperazione, l'A. si propone di esaminarne i postulati specialmente nelle loro conseguenze sull'attitudine fondamentale dell'uomo di fronte alla vita e al suo destino ultimo, cioè di fronte a Dio. E perciò, di mostrare i falsi fondamenti della nuova concezione dell'esistenza, attraverso la critica che già ne è stata fatta, procedendo dal realismo esistenziale tomista, a delineare le linee principali dell'autentica metafisica esistenzialista e a proporre il tema etico-antropologico della speranza umana, coincidente con la filosofia della felicità, dell'armonica concezione eudemonista di Aristotele, S. Agostino, S. Tommaso.

A questo scopo, l'A. presenta un ampio quadro della filosofia esistenziale, ponendone in luce le interne contraddizioni.

Molte pagine sono dedicate ad una chiara esposizione del pensiero di Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel. Di quest'ultimo autore è naturalmente mostrato il particolare merito di avere contrapposto, alla risposta di angoscie e di disperazione data da Heidegger al problema dell'esistenza, una dinamica della speranza esistenziale, dando inizio a quell'interpretazione ottimista e cristiana della speranza, e perciò dell'esistenza, che è stata poi seguita da altri filosofi cristiani o, comunque, spiritualisti.

Dopo questo ampio panorama storico-critico, l'A. si propone di contrapporre la «verità» della filosofia perenne della ragione umana che, in campo cattolico, la filosofia tomista esprime più degnamente, alle deformazioni di tale verità contenute nell'esistenzialismo. In primo luogo perciò, procede ad una valutazione dell'esistenzialismo, di cui analizza i meriti: avere reagito vigorosamente all'idealismo e al suo eccessivo razionalismo, avere centrato l'attenzione sull'esistenza individuale, avere chiarito la realtà concreta esistenziale, avere riproposto il tema fondamentale della filosofia, che è il destino, avere ridestato il sentimento religioso, avere riproposto il problema metafisico nei suoi termini, cioè come indagine sul senso dell'essere in quanto tale.

Dopo quest'analisi, l'A. procede ad enumerare schematicamente gli errori che si contrappongono a queste felici intuizioni: la negazione del valore dell'intelligenza, la pretesa di costruire l'ontologia col metodo fenomenologico, la negazione della dualità soggetto-oggetto e della dualità sostanza-accidente, la desessenzializzazione dell'essere, l'assurdisimo nichilista, l'immanentismo, il soggettivismo idealistico (nuova versione della concezione kantiana), il relativismo, l'ateismo, l'amoralismo della morale della situazione, l'anarchismo politico.

A conclusione, l'A. considera l'esistenzialismo di fronte alla dottrina della Chiesa e passa quindi ad esporre il concetto tradizionale e autentico dell'esistenza, in un'ampia analisi del pensiero tomista. Egli dimostra come il tomismo ponga il fondamento ontologico supremo degli enti e del mondo nell'esistenza concreta, come l'esistenzialismo, bensì non nell'esistenza umana così manchevole, ma nell'Esistenza sussistente identificata con l'Essere di Dio. Proprio ciò consente alla filosofia tomista di sostenere il primato dell'esistenza, in quan-

to tutti gli esseri sono, in quanto ad essenza ed esistenza, e in quanto alla loro attività, per partecipazione dell'esistenza puramente attuale ed infinita di Dio, che racchiude in sé la pienezza di ogni essere. L'esistenzialismo tomista culmina allora con l'aspetto trascendente della relazione del mondo intero con l'Essere fondamentale.

Infine, l'A. procede ad un'analisi della speranza come sintesi delle preoccupazioni antropologiche opposte a quelle di angoscia e disperazione esistenziale. Documentandosi ampiamente su molti autori ed elaborando con sicurezza nozioni filosofiche e psicologiche, egli esamina la speranza in tutte le sue eccezioni e possibilità, concludendo che essa, nel tragico della vita umana, insegna all'uomo di sollevarsi dalla sventura e di non rinchiudersi in un nichilismo disperato. E naturalmente, la speranza cristiana appare di essa la forma più alta, in quanto rinvigorisce la virtù dell'uomo e anima il suo faticoso cammino verso la salvezza.

* * *

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

Universidad Católica Argentina Santa María - Buenos Aires

Anno XV - 1960

- I - Octavio N. Derisi: *Contemplacion y accion*; José Ignacio Alcorta: *El humanismo de Heidegger*; Octavio N. Derisi: *Cultura o humanismo cristiano*; Alberto Moreno: *La cuarta figura galenica*; Francisco Ruiz Sánchez: *Bien comun político y educacion*; José Rubén Sanabria: *Lógica moderna y lógica clásica*; Carlos A. Iturralde Colombres: *Diversos significados de libertad en Kant*.
- II - Octavio N. Derisi: *Reflexiones en torno al sesquicentenario de la revolución de mayo*; Cornelio Fabro: *Santo Tomás y la filosofía cristiana actual*; José Ignacio Alcorta: *El humanismo en Heidegger*; I. E. Bolzan: *Boletín de filosofía de las ciencias*; E. J. Mac Donagh: *No hay tal «Destello de inteligencia» en la avispa arenera*; Guido Soaje Ramos: *Un libro sobre la ciencia de la justicia*; Octavio N. Derisi: *Literatura del siglo XX y cristianismo*.
- III - Octavio N. Derisi: *La actividad especulativa y práctica del espíritu*; Guido Soaje Ramos: *Naturaleza, causas y ámbito de la cultura*; L. J. Moreau: *Destino final del espíritu*; Alberto J. Moreno: *Lógica Indu*; J. E. Bolzan: *Boletín de filosofía de las ciencias*; Carlos A. Sacheri: *Gentile y la historia de la filosofía italiana del siglo XIX*.

José Ignacio Alcorta: *El humanismo de Heidegger*.

Rilevato come il tema dell'Umanesimo inquieta e colpisce in maniera impressionante la coscienza attuale, l'A. rileva come Heidegger abbia posto questo problema in termini insufficienti, considerando l'Umanesimo come in una maniera di conoscere l'essenza dell'uomo, posto che tale conoscenza sia possibile, anziché come una maniera di realizzarla.

Poiché l'esistenza si svuoterebbe del suo contenuto se l'uomo, per assurdo, potesse mutarsi in un inerte spettatore dell'universo, egli deve esistere, affermare il suo essere, vivere, e perciò umanizzarsi e disumanizzarsi non possono essere puri spettacoli di oggettivazione conoscitiva, bensì debbono essere modi di esistere e di essere, forme pratiche nelle quali si configura l'esistenza. L'uomo ha bisogno, oltre che di sapere, di figurare la sua forma di uomo. E questo è qualcosa di pratico e di attivo, che deve effettuarsi nelle immanenti

virtualità dell'uomo, per attingere la sua perfezione. Il farsi umano deve accompagnarsi alla sua radicale dignità essenziale, deve determinarsi con il suo essere essenziale e con quello della realtà oggettiva dell'essere nella sua totalità.

E' questa determinazione comune che attinge l'essere essenziale dell'uomo, la sua relazione trascendentale nell'universo in cui egli è posto e il suo legame con Dio, principio supremo del suo essere.

Heidegger, posponendo la questione dell'umanesimo alla determinazione dell'essenza umana, afferma uno dei requisiti indispensabili del problema, ma dimentica che esso implica il riferimento alla dignità e all'umanizzazione, introduce un chiarimento preontologico prima di giungere ad una soluzione ontologica.

Egli avverte chiaramente che il problema dell'umanesimo è un problema metafisico, in quanto ogni problema che concerne l'essenza dell'uomo è metafisico, ma l'A. contrappone alla sua limitata concezione che non è sufficiente determinare l'essenza dell'uomo per costruirlo. Da questo presupposto egli procede ad una più ampia critica del pensiero heideggeriano, contrapponendo alle sue affermazioni una serie di acuti interrogativi che pongono in discussione tutta la concezione dell'essere per la morte.

Octavio N. Derisi: *Cultura y humanismo cristiano.*

Determinato il concetto di cultura come svolgimento delle differenti zone dell'attività umana, l'A. dimostra come nessuna delle tre epoche chiamate umanistiche, la greco-latina, la rinascimentale, la contemporanea, hanno pienamente realizzato l'umanesimo; considera quindi la relazione di questi tre periodi storici con il Cristianesimo, la realizzazione dei postulati della cultura umanistica nel medioevo e il difetto di integrazione con esso delle conquiste umanistiche del rinascimento.

Passa quindi ad esaminare l'essenza onto e teocentrica dell'umanesimo e la sua conseguente compatibilità col Cristianesimo. Affermando la necessità della Rivelazione e della grazia sanante per la costituzione del vero umanesimo, sostiene che il perfezionamento divino dell'uomo ottenuto per mezzo della grazia comporta anche il perfezionamento umano.

Guido Loaje Ramos: *Valor y situacion en Louis Lavelle.*

L'A. vuole dimostrare come nell'assiologia lavelliana si articolano, grazie alla partecipazione, la individualità e la universalità del valore morale, e segnalare le funzioni della vocazione personale e della situazione. Egli si riferisce soprattutto al trattato dei valori. Rilevato il lodevole sforzo di Lavelle di affermare e giustificare il carattere concreto e personale del valore morale di fronte a ogni astrattismo universalizzante, senza disconoscere le relazioni armoniche di questo valore con l'assoluto che lo fonda e con i valori propri delle persone chiamate a partecipare solidariamente con questo assoluto. L'A. mostra come la dottrina di Lavelle sia limitata negativamente da alcuni suoi postulati circa l'essere, il valore, l'uomo. Egli confuta in particolare l'univocità dell'essere, l'idealismo lavelliano che, oltre a manifestarsi nella metafisica dello spirito, appare anche sul terreno propriamente assiologico, lo spiritualismo attualista e l'annessa concezione strumentalista delle relazioni tra anima e corpo.

Octavio N. Derisi: *Naturaleza, causas y ambito de la cultura.*

Determinato il concetto di natura e quello di cultura, l'A. procede ad una ampia analisi di quest'ultima, delle sue cause costitutive, formale, materiale, finale. Egli afferma che la cultura è il mondo proprio dell'uomo, l'incarnazione dello spirito, il suo vincolo di comunicazione con gli altri spiriti. Procede quindi ad esaminare i settori della cultura, le sue dimensioni, la cultura dell'attività contemplativa e teoretica dell'intelligenza, e dell'attività pratico-morale che ha per fine il perfezionamento dell'uomo.

L'articolo si conclude con l'affermazione della cultura, opera del perfezionamento temporale.

La cultura appartiene all'uomo qual'è e l'uomo qual'è deve giungere ad essere, per il possesso del bene infinito che gli conferisce la sua perfezione umana. Essa appartiene alla vita terrena, al tempo e, naturalmente cessa il suo compito quando l'uomo giunge al possesso totale della verità cui aspira; si configura anzi come un mezzo di esprimere tale aspirazione.

* * *

HUMANITAS

Rivista Mensile di Cultura

Morcelliana - Brescia

Anno XV - 1960

- I - *Significato di una nuova serie*. Mario Apollonio: *La pace ha due dimensioni*; Alfonso Prandi: *I vescovi e i cattolici francesi di fronte al problema algerino*; Giovanni Cristini: *Dove va la cultura?*; Sergio Sarti: *Mistero della morte e problema dell'immortalità*; Marcello Camillucci: *Verità e pietà. «Una vita violenta»*; Valerio Volpini: *Narrativa 1959*; G. B. Angioletti, F. Casnati, G. Cristini, C. Laurenzi, S. Quasimodo: *Testimonianze su Albert Camus*.
- II - Adriana Zarri: *La sete inesauribile*; Josè Luis Araguren: *L'ufficio del moralista nella società attuale* Thomas Merton: *L'affare Pasternak in prospettiva* (1); Giorgio Gualerzi: *Nitti e la politica internazionale nel primo dopoguerra*; Vittorio Stella: *Dialoghi in Elicona*; Francesco Pavone: *A colloquio con la Principessa di Lampedusa*; Alberto Pesce: *Federico Fellini e la «dolce vita»*.
- III - Hugo Rahaner: *Tempo di penitenza*; Elio Venier: *Un sinodo che vale un concilio*; Thomas Merton: *L'affare Pasternak in prospettiva* (2); Alberto Frattini: *Sul linguaggio poetico di Quasimodo*; Armando Rigobello: *Bilancio del personalismo* (la «difficile certezza» della metafisica della persona); Mario Sancipriano: *Premio Angelicum*; Mario Apollonio: *Milano: cronache di teatro*; Gino Nogara: *Venezia: Festival Internazionale del teatro di prosa universitario*.
- IV - *Invito al discorso politico*; - Bernhard Haering: *L'umiltà come via all'amore*; J. G. M. Willebrands: *Il Movimento Ecumenico: sviluppi e speranze*; Giorgio Tansini: *Il «Movimento di Oxford» e Newman*; Pietro Modesto: *Wladimir Solov'ev*; Franco Demarchi: *Sociologia religiosa in Francia*; Mario Picchi: *L'ultimo dei giusti*; Mario Apollonio: *Non ti chiamerò più padre*; Adriana Zarri: *Il prigioniero del simbolo*.
- V - Adriana Zarri: *Laicato e laicismo*; Franco Demarchi: *Potere e autorità*; Alfonso Prandi: *I cattolici, la democrazia e il fascismo*; Carlo Bello: *Don Primo Mazzolari*; Valerio Volpini: *Rassegna di narrativa*; Alberto Frattini: *Rassegna di poesia*; Maria Luisa Gengaro: *Due mostre d'arte a Milano*.
- VI - Piero Pratesi: *La crisi politica in Italia*; Dibattito: *«Dove va la cultura?»*; Pietro Cresti: *Società e cultura*; Alberto Frattini: *L'avvenire della cultura*; Mario Gozzini: *Meditazione su una diagnosi*; Armando Rigobello: *Bilancio del personalismo*; Matteo Perrini: *«Meditazioni critiche» su problemi ed aporie del pensiero contemporaneo*; Marcello Camillucci: *Un testimone*; Corrado Alvaro; Alberto Frattini: *Ravennani fra critica e cronaca*; Domenico Sassoli: *L'attualità internazionale*; Mario Apollonio: *Teatri: novità e autori italiani*.

Giovanni Cristini: *Dove va la cultura?*

L'A. rileva il disagio degli intellettuali italiani nel momento attuale in cui si assottigliano i margini di libertà che sono concessi e viene a mancare l'esigenza del dibattito culturale. L'isolamento in cui viene a trovarsi oggi l'intellettuale è, secondo il Cristini, causato dall'espansione economica che ancora la classe dirigente a posizioni conservatrici e dall'industrializzazione dei mezzi di cultura (particolarmente della stampa). L'intellettuale che vuole oggi impegnarsi a fare opera di approfondimento e di cultura, si trova costretto a scegliere fra strumenti industrializzati e strumenti politicizzati, a specializzare la sua cultura in un arido nozionismo, ad accettare l'involutione. Ne deriva che la cultura oggi non può compiere il suo compito in modo autonomo e non può intervenire nelle attuali strutture economico-sociali ed è costretta alla solidità e alla subordinazione.

Testimonianze su Albert Camus.

G. B. Angioletti, F. Casnati, G. Cristini, C. Laurenzi, S. Quasimodò, rievocano in queste pagine, in occasione della sua tragica fine, Albert Camus, riconoscendo in lui lo scrittore che ha dato senso concreto alla funzione dell'intellettuale, il Pascal senza Cristo, che, uscito dalle sterili proteste esistenziali, ha insegnato agli uomini la speranza e ha dato un esempio di libertà spirituale e di dignità morale, una coscienza integra e retta, che non aveva forse compiuto la sua evoluzione verso quella meta a cui il suo spirito ed i suoi travagli di pensatore e di poeta sembravano indirizzarlo.

José Luis Aranguren: *L'ufficio del moralista nella società attuale.*

L'ufficio del moralista non è solo quello di denunciare i vizi degli uomini, ma soprattutto quello di presentare le nuove o le vecchie, ma rinnovate virtù che tendono in ogni tempo a costituirsi, così che intorno ad esse graviti l'organizzazione della personalità. L'A. rileva come inizi con Montaigne l'esigenza che culminerà in Ortega y Gasset di ricavare l'idea morale dalla propria realtà individuale e come da Kant principi il processo di ricerca della legge morale in noi stessi.

E' Kant infatti che afferma che non importa ciò che noi facciamo, bensì come lo facciamo. Oggi si cerca di correggere la generalità astratta di Kant e di salvare il suo formalismo. La morale si è fatta formale. Ciò che conta è che il comportamento corrisponda all'atteggiamento interiore. Il contenuto delle azioni non ha più alcun'importanza; ciò che conta è l'autenticità. Questa esaltazione dell'autenticità individuale ha provocato un discredito delle leggi e della convenzione della società, ha fatto dell'outsider, dell'anticonformista, del revolté, l'autentico moralista.

Ma è evidente che il compito del moralista non può confondersi con uno sterile conformismo distruggitore e ribelle, ma è invece quello di costituire la coscienza morale della società, coscienza morale che appare come voce, istanza ed esigenza della minoranza più libera e progressiva della società. L'intellettuale deve assumersi il compito di lottare per la conquista della libertà e della verità, deve essere solidale con tutti e solitario tra tutti e ricordare il dovere di dire di no all'ingiustizia, restando però in quella modestia ed in quel rigore che sono indicativi del suo compito e della sua missione.

Thomas Merton: *L'affare Pasternak in prospettiva.*

L'A. rileva come la pubblicazione del *Dottor Zivago* sia stata uno dei più significativi avvenimenti letterari del secolo e dimostra come in questo romanzo siano esaltati la libertà dello spirito e i valori cristiani della vita, minacciati dal materialismo del mondo contemporaneo. Il *Dottor Zivago*, rappresenta la persona che emerge sulla collettività, la fedeltà dell'uomo alla sua coscienza; la protesta che esso contiene non è politica, sociale, prammatica, ben-

si religiosa, estetica, mistica. Il suo valore consiste nella diagnosi della situazione spirituale dell'uomo come sforzo verso la libertà.

La differenza tra Pasternak e gli autori occidentali consiste nel fatto che sebbene l'uno e gli altri considerino l'uomo e la società alla ricerca di se stessi, gli autori occidentali in linea di massima non sanno né cercare né trovare una soluzione, mentre Pasternak la cerca e la trova in una nuova dimensione, cercando sé negli altri, scoprendo le intime fonti della libertà e dell'amore che Dio ha posto nella nostra natura. La sua soluzione è l'amore. Come Dostoevskij, Pasternak crede che il futuro dell'uomo consista nella sua capacità di aprirsi la strada al di fuori della soggezione di un'ininterrotta successione di governanti autoritari che gli promettono la felicità a prezzo della sua libertà. Come Dostoevskij, crede la più grande conseguenza dell'Incarnazione di Cristo il fatto che con essa la libertà è divenuta possibile. Anche se, riprendendo un motivo paolino, accusa gli uomini di sfuggire alle loro responsabilità e di vivere ancora sotto la legge, egli testimonia che la storia è opera dell'uomo, non di leggi o regole scientifiche e che, perché il mondo sia trasformato, proprio l'uomo deve iniziare la sua opera di ricostruzione.

Armando Rigobello: *Bilancio del personalismo* (La « difficile certezza » della metafisica della persona).

Prendendo le mosse dall'analisi del libro di M. Martani « *Il messaggio personalista di Mounier* », l'A. si propone un bilancio del personalismo. Egli rileva come la ricerca intorno al concetto di persona ha costituito un tema di ampio interesse negli anni dell'immediato dopoguerra e rievoca gli orientamenti del personalismo in Italia ed in Europa negli anni in cui la concretezza del vissuto prevaleva sull'assunzione delle prospettive ideologiche. Egli nota come il personalismo sia l'espressione più matura e responsabile e controllata del movimento antintellettualistico iniziato al principio del secolo e culminato con l'esistenzialismo, l'esito del tentativo di trasferire la concretezza nella filosofia e l'esperienza nell'astrattezza del pensiero.

Alla domanda se sia possibile instaurare nell'uomo la perennità del valore ossia la metafisica oppure se questa esigenza appare dalla pregiudiziale del pensiero moderno, per cui la filosofia deve essere concretezza, l'A. risponde che il personalismo potrebbe superare questa pregiudiziale, riconoscendo la supremazia dell'esperienza personale sulla filosofia della concretezza delle coscienze, sulla definizione della natura dell'uomo.

Bernhard Haering: *L'umiltà come via all'amore*.

L'A. rileva come l'umiltà sia la virtù della situazione creaturale, l'assenso grato e confidente al dipendere dal Creatore, la condizione radicale dell'amore umano nei confronti di Dio, la reattività ai suoi doni. Essa libera l'uomo dal narcisismo e lo avvicina a quell'amore che è dono disinteressato, è la verità che spoglia l'uomo di ogni egoismo.

J. G. M. Willebrands: *Il movimento ecumenico: sviluppi e speranze*.

Interessante articolo denso di notazioni storiche, che dimostra come il dialogo con i fratelli separati sia richiesto come uno stimolo a comprendere più pienamente il mistero della rivelazione e ad assolvere la pienezza del messaggio evangelico e come il Concilio Ecumenico non sia un avvenimento interno al cattolicesimo, bensì un avvenimento della storia del Cristianesimo. Esso, comportando una chiarificazione della struttura interna della Chiesa, potrebbe portare i protestanti ad intendere meglio la struttura gerarchica della Chiesa.

Franco Demarchi: *Potere ed autorità*.

Fra le varie motivazioni che rendono accetto, il potere è la constatazione della sua indispensabile funzione. Un potere che fa appello a questa motivazione si chiama autorità. L'A., dopo aver ricordato le spiegazioni sociologiche del potere di Tarde, Freud, Durkheim, Weber, si chiede se ogni fenomeno di

potere può configurarsi come autorità e, documentandosi sugli autori che hanno esaminato il fenomeno, conclude che l'autorità è un potere di comando caratterizzato da un riconoscimento generale della sua funzione oggettiva, dalla disponibilità di sanzioni che possono configurarla ad ogni momento come un qualsiasi altro potere legittimo, dal possesso di un prestigio che le permette di ottenere l'obbedienza mediante la persuasione, dall'assenza di giustificazione ideologica che dà garanzie interne di stabilità. Ciò che diversifica l'autorità dal potere generico è dunque la sua motivazione essenzialmente pratica e generalmente apprezzabile, il fatto che non si finalizza nel suggerimento di consigli, ma nella esecuzione dei comandi. Il ceto portatore della cultura a cui spetta normalmente il compito d'illustrare la finalità dei poteri è oggi legato ad un'impostazione arretrata dal punto di vista sociologico. Alla-cultura responsabile spetta una posizione intermedia tra le due grandi potenze in lotta, la politica e l'economia. L'A. ricorda la teoria dello Stein che esamina l'antitesi tra la struttura sociale promossa dall'economia privata e la struttura sociale promossa dalla forza, cioè la società e lo stato ed osserva che, quando in Occidente, lo Stato sarà riuscito ad imporre la sua autonomia nei confronti della società e quando in Oriente la società avrà ripreso i suoi indistruttibili diritti nei confronti dello Stato, si formerà un nuovo equilibrio tra consenso e scienza nella condotta dell'amministrazione.

Le teorie che vogliono spiegare la formazione dello Stato da forze endogene od esogene, ossia da una stratificazione sociale o da una conquista militare rivelano due diverse concezioni della vita che spetterebbe proprio alla cultura di conciliare.

L'autorità della cultura non dipende dal rispetto formale che le tributano i potenti nè dall'ostracismo con cui essa si difende dai suoi eretici, ma dalla sua funzione e dalla sua efficacia. Essa deve svolgere un compito di nobilitazione suprema della personalità umana.

Dibattito: Dove va la cultura:

Piero Cresti: *Dove va la cultura?*

Al quesito posto dal Cristini, l'A. risponde che non è illusorio lottare perchè la sensibilità democratica e culturale dell'uomo politico si affianchi alle esigenze di libertà e di autorità della cultura e la sensibilità politica e sociale dell'uomo di cultura illumini l'azione dell'uomo politico.

Alberto Frattini: *L'avvenire della cultura.*

L'A. esamina il rapporto scuola-società, affermando il valore morale di una scuola che, adeguatamente rinnovata, difenda la coscienza della dignità e necessità della cultura.

Armando Rigobello: *Bilancio del personalismo.*

L'A. si chiede se vi sia un'espressione dell'universo dei valori personalistici diversa da quella prima formulazione che ha alimentato le speranze della nostra generazione. Oggi ci si trova di fronte ad una tensione tra un rigoroso ed operante impegno in settori particolari ed un orizzonte di totale disponibilità.

Come sul piano teoretico si deve operare il passaggio dalla fenomenologia della disponibilità all'ontologia personale, così sul terreno pratico, occorre superare la tensione fra impegno metodologico negli ambiti particolari e disponibilità totale, pervenendo a scelte che abbiano senso personale, superando il soggettivismo a cui il personalismo poteva dar luogo nella sua prima formulazione, accentuando l'apertura sul mondo, ritornando sul piano sociale e politico alla critica della struttura impersonale della società borghese, organizzazione pratica dell'egoismo personale e di gruppo.

SALESIANUM

Periodicum trimestre editum a Professoribus

Pontificii Athenaei Salesiani - Romae

Anno XXII - 1960

- I - Articoli: Josè Sanchez Ruiz: *El amor en el tomismo*; Tiburzio Lupo: *Validità della tesi gerseniana sull'autore della «Imitazione di Cristo»*.
 Notae: Filippo Piemontese: *Sul concetto di filosofia cristiana*; Luigi Bogliolo: *Un avvenimento filosofico: la pubblicazione della «Enciclopedia filosofica»*; G. Leclerc: *Commentarii Actorum Apostolicae Sedis secundum argumenta digesti*.
- II - Articoli: Antonio M. Javierre: *Ministerio ecclesiastico: anotaciones a la Confesion Escocesa en el IV centenario de su redaccion*; P. T. Stella: *A proposito di Pietro da Palude (In I Sent., d. 43, q. I): la questione inedita «Utrum Deum esse infinitum in perfectione et vigore possit efficaci ratione probari» di Erveo Natalis*; Albino Ronco: *Considerazioni sopra una teoria fenomenologica della personalità*.
 Notae: Luigi Bogliolo: *Un filosofo cristiano*; Armando Carlini.
- III - Articoli: Oldrich Prerovsky: *Le idee oligarchiche nei difensori di Clemente VII*; Rosalio Castillo Lara: *Los primeros desarrollos doctrinales del «notorium» en la canonistica classica*.
 Notae: Luigi Bogliolo: *La filosofia dell'integralità di M. F. Sciacca*; Luigi Bogliolo: *Un nuovo metodo di fondare l'ontologia*.
 Anacleto Salesiana: Eugenio Valentini: *D. Bosco e le vocazioni tardive*.
- IV - Articoli: Aemilius Fogliasso: *De iuridicis relationibus inter status perfectionis et Ordinarium loci in systemate Iuris Canonici*; Josè M. Sanchez Ruiz: *La estructura tragica y problematica del ser, según Don Miguel de Unamuno*.

Josè M. Sanchez Ruiz: *El amor en el tomismo*.

Il principio che spiega la natura propria dell'atto — l'atto per sé è infinito e unico — fonda tutta la metafisica tomista dell'amore. Infatti, ogni essere finito, attraverso la propria attività, tende a perfezionare il suo atto; per questo si serve di altri esseri che gli sono distinti, anche se potenzialmente simili; li assimila e così potenzia il proprio atto; questo tendere ad un bene costituisce il cosiddetto amore di concupiscenza. Gli esseri attualmente simili, cioè che partecipano dallo stesso atto, tendendo ciascuno a perfezionare l'atto di cui partecipano tutti, fondono i propri appetiti in questo sforzo comune di perfezionamento: ecco la natura propria dell'amore di amicizia. Amore di concupiscenza e di amicizia non sono due specie del genere «amore», ma piuttosto due momenti necessari nella dinamica di ogni atto di amore. Poi si considerano le diverse specie di amore — naturale: predicamentale e trascendentale; sensibile; spirituale — e si stabilisce come si adempie in ciascuno di loro la essenza propria dell'amore; si accenna, per concludere, come quello spirituale può arrivare ad essere un amore psicologicamente puro.

Tiburzio Lupo: *Validità della tesi gerseniana sull'autore della Imitazione di Cristo*.

La presente dissertazione è una risposta alla Edizione Diplomatica del Codice Kempensis del *De Imitatione Christi* fatta dal Delaissé (Bruxelles, 1956) e al libro *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (Louvain, 1957) che raccoglie gli studi di J. Huijben e P. Debonnie, in senso nettamente kempista.

L'autore esamina questi due lavori e si oppone decisamente alle loro conclusioni, sostenendo la validità attuale della tesi gerseniana, che designa autore

dell'*Imitazione* il benedettino Giovanni Gersen (sec. XIII) e ritiene il Can. Reg. Tommaso da Kempen (sec. XV) semplice copista della celebre opera.

La questione è discussa sotto tutti i suoi aspetti: storico, testuale, paleografico, filologico, contenutistico. Sono pure vagliate le attribuzioni ormai abbandonate (Gerson, Tommaso Gallo) e le recentissime ipotesi della composizione multipla, affacciate da Van Ginneken, Kern, Hyma, Jacob, Lewandowski.

E' dato l'elenco dei 29 codici italiani e degli 11 transalpini favorevoli al Gersen, e dei 54 transalpini anteriori al ms. Kempense del 1441, con altra abbondante documentazione.

Antonio M. Javierre: *Ministerio eclesiastico: anotaciones a la confesion Escocesa en el IV centenario de su redaccion.*

In occasione del IV centenario della Riforma in Scozia, sembra molto opportuno:

a) ricostruire l'ambiente storico apertamente ostile alla Gerarchia cattolica, proprio mentre erano in gestazione i «libri simbolici»;

ab precisare, in questa luce, la posizione adottata dalla Confessione Scozzese nella teologia del ministero, facendo risaltare gli attacchi diretti contro il magistero, il sacerdozio e il governo, e segnalando, allo stesso tempo, formule sospette, per lo meno, di incoerenza;

c) e ciò, al fine di rivedere nell'attuale dialogo ecumenico la ideologia che sottostà alla Confessione Scozzese, tenendo conto delle riserve formulate dagli stessi teologi riformati.

P. T. Stella: *A proposito di Pietro da Palude (In I Sent., d. 43, q. 1): la questione inedita «Utrum Deum esse infinitum in perfectione et vigore possit efficaci ratione probari» di Erveo Natalis.*

La q. I di *In I Sent.*, d. 43 di Pietro da Palude è un mosaico di testi tolti e alla q. 8 del *De cognitione primi principii* di Erveo Natalis, e alla q. parallela del *Primum Scriptum* di Durando di S. Porciano. L'opera di Erveo non è un *tractatus*, ma un gruppo di qq. *ordinariae*, fortemente legate alla *Defensio doctrinae D. Thomae*, disputate tra il II e il III *Quodlibet*. I testi tolti a Durando non sono quelli rimastici nei codd. Paris, Bibl. Nat., 14454 e 12330; essi non contengono pertanto la prima redazione del *Commento alle Sentenze*, per quanto concerne la *quaestio* di cui si dice. La compilazione di Pietro riesce, qualitativamente parlando abbastanza omogenea perché, in fatto di infinità divina, il tomismo di Erveo Natalis, che elabora le proprie riflessioni in polemica con Gerardo di Bologna a Giovanni di Pouilly, è più che labile.

Albino Ronco: *Considerazioni sopra una teoria fenomenologica della personalità.*

Autori come A. W. Combs, D. Snigg, C. Rogers ed altri hanno formulato una teoria fenomenologica della personalità secondo la quale la condotta di un soggetto si comprende con riferimento al suo mondo percettivo e particolarmente al concetto di sé. Si descrivono i principi e le applicazioni fondamentali della teoria, e se ne riconoscono i meriti ed i limiti. Nella seconda parte si propone una integrazione alla teoria. A questo fine si passano in rassegna le posizioni di W. James e di G. Allport, e si considera l'opportunità di isolare, nella descrizione fenomenologica dell'io, aspetti che sembrano rivelare una Gestalt unitaria ed attiva. Si conclude all'ipotesi di un io esistenziale, articolata in sette punti.

Oldrich Prerovsky: *Le idee oligarchiche nei difensori di Clemente VII.*

Lo Scisma d'Occidente diede l'occasione anche alla formulazione delle idee ostili alla costituzione della Chiesa. I difensori del papa avignonese Clemente VII, eletto nel settembre 1378 a Fondi contro Urbano VI, giustificarono la

sua elezione nei loro trattati coll'esclusivo diritto del collegio cardinalizio di decidere sull'elezione pontificia dubbia (nel caso quella di Urbano VI). Le loro argomentazioni hanno però un notevole interesse ecclesiastico, in quanto, ascrivendo al collegio cardinalizio una posizione privilegiata, giuridicamente e istituzionalmente assicurata, cambiando la costituzione della Chiesa monarchica in oligarchica.

Rosalio Castillo Lara: *Los primeros desarrollos doctrinales del « notorium » en la canonistica classica.*

L'articolo fa rilevare il contributo della canonistica classica alla formazione del « notorio », che è un istituto di fattura quasi interamente canonica. Prendendo le mosse dalla *Causa 2, q. I* nella quale Graziano fissa per la prima volta gli elementi essenziali del « notorio », cioè la sua pubblicità o divulgazione del fatto, e l'evidenza del medesimo, si esamina poi l'apporto di alcuni tra i principali decretisti e primi decretalisti alla precisazione e chiarificazione del concetto. Si sottolineano infine le diverse tendenze nella formulazione concettuale e le diverse specie che sorgono accanto all'originario *notorium facti* fino ad arrivare alla classificazione definitiva proposta da Giovanni Teutonico nella Glossa Ordinaria.

Aemilius Fogliasso: *De iuridicis relationibus inter status perfectionis et ordinarium loci in systemate iuris canonici.*

Come si può arguire anche dalla clausola che ne specifica il titolo, questo studio è indirizzato a lumeggiare i principi che reggono l'importantissimo settore della disciplina canonica riguardante le relazioni giuridiche intercedenti tra gli Stati di perfezione e l'Ordinario del luogo. Quest'indagine quindi tende a offrire il criterio teologico-canonico sia per ravvisare l'armonia delle norme positive che disciplinano queste relazioni con le altre norme basilari del Codice di Diritto Canonico, sia per abbozzarne la corrispondente deontologia.

A questo scopo, prospettati gli anzidetti principi, e accennato al fondamentale rapporto teologico che relaziona l'Ordinario del luogo agli Stati di perfezione, si passa all'analisi dello status giuridico di questi Stati di perfezione nella Chiesa, delle radici intrinseche della loro graduata e funzionale libertà nei confronti dell'Ordinario del luogo, e della struttura fondamentale dell'istituto giuridico della esenzione dei Religiosi nella vigente disciplina ecclesiastica. Il tutto è integrato con alcune considerazioni circa una più efficiente armonizzazione dell'opera del Clero Secolare e Religioso nel ministero delle anime.

José Sanchez M. Ruiz: *La estructura tragica y problematica del ser, segun Don Miguel De Unamuno.*

All'inizio di questo lavoro si determina il senso fondamentale del filosofare secondo Unamuno: filosofare è finalizzare e questo è compito della coscienza, ch'è il centro di ogni filosofia. Si fa poi un'analisi della coscienza, l'unico essere che l'uomo può attingere, e viene scoperta come limitazione, dolore, « essersi » ed inganno. La identificazione dell'essere con la coscienza porta Unamuno ad una strutturazione totalmente dinamica della realtà, ch'è concepita come farsi, libertà e assoluta irrazionalità. Queste considerazioni rivelano la dimensione temporale dell'essere e ci permettono di scoprire la sua determinazione fondamentale; l'essere è anelito d'immortalità: un fine sempre problematico e che pone l'essere in una situazione tremendamente tragica.

LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE

- Alejandro José S. J.: *Estudios gnoseológicos* - Libros « Pensamiento » - Juan Flors Editor - Barcellona 1961.
- Alonso Manuel Alons S. J.: *Pedro Hispano - Scientia Libri De Anima* - 2ª Ed. - Libros « Pensamiento » - Juan Flors Editor - Barcellona 1961.
- Arrighi Giovanni: *Il Creatore del cielo e della terra* - Morcelliana - Brescia 1960.
- Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia* (Venezia 12-18 Settembre 1958) - G. C. Sansoni Editore - Firenze 1960-61.
- Vol. II : *L'uomo e la natura.*
- Vol. III : *Libertà e valore.*
- Vol. IV : *Logica, linguaggio e comunicazione.*
- Vol. V : *Logica, Gnoseologia, Filosofia della scienza, Filosofia del linguaggio.*
- Vol. VI : *Metafisica e filosofia della natura.*
- Vol. VII : *Filosofia dei valori - Etica, Estetica.*
- Vol. VIII: *Filosofia politica e sociale - Filosofia della cultura, del diritto, dell'educazione e della storia.*
- Vol. IX : *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica.*
- Vol. X : *Filosofie orientali e pensiero occidentale.*
- Vol. XI : *Storia della filosofia antica e medievale.*
- Vol. XII : *Storia della filosofia moderna e contemporanea.*
- Buffoni Ziomonaco Domenico: *Austerità consacrata* - Casa Editrice Istituto Artigianelli - Pescara 1959.
- Caturelli Alberto: *Tàntalo - De lo negativo en el hombre* - Ediciones Asandri - Cordoba (Argentina) 1960.
- De Ruvo Vincenzo: *La filosofia del diritto di E. Kant.* - CEDAM - Padova 1961.
- Il problema dell'esperienza religiosa* - Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari - Gallarate 1960 - Morcelliana - Brescia 1961.
- Maggiolo Mariano O. P.: *La vocazione religiosa secondo S. Tommaso* - Quaderni del Clero - Presbyterium - Padova 1961.
- Masi Robertus: *Cosmologia - Cursus Philosophicus Lateranensis* - 4 - Desclée e C.i - Roma 1961.

Olivar R. Bertrand: *Oratoria politica y oradores del Ochocientos* - Cuaderno del Sur. Universidad Nacional del Sur. Bahia Blanca (Argentina) 1960.

Pecorini Giorgio: *La suora - La monaca* - Vallecchi Editore - Firenze 1961.
Riverso Michele: *Psicologia funzionale e problema pedagogico* - Libreria Scientifica Editrice - Napoli 1960.

Roggerone Giuseppe Agostino: *Le idee di Gian Giacomo Rousseau* - Marzorati Editore - Milano 1961.

Varvaro Paolo: *Dio* - G. Mori e Figli - Palermo 1961.

Viscidi Fiorenzo: *Ricerche sull'uomo come essere umano* - Liviana Editrice - Padova 1960.

Woroniecki Giacinto, O. P.: *Il mistero della Divina Misericordia* - Editore SIGLA - Roma 1961.

Con Approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Napoli 31 Agosto 1961.
Direttore Responsabile: P. Dott. BENEDETTO D'AMORE O. P.

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - Viterbo, 31 Agosto 1961

VALORE DEL TRATTATO TOMISTICO SULLE PASSIONI *

R. Cartesio, iniziando nel 1646 il suo trattato su *Les passions de l'âme*, non esita ad affermare con baldanzosa sicurezza : « Non c'è nulla che possa meglio dimostrare quanto le scienze da noi ricevute dagli antichi sono manchevoli che quanto essi hanno scritto sulle passioni. Poichè, sebbene si tratti di una materia la cui conoscenza è sempre stata ricercata, e non sembri tra le più difficili, dal momento che ciascuno, sentendole in se stesso, non ha bisogno di cercare altrove delle esperienze per scoprirne la natura, tuttavia ciò che gli antichi hanno insegnato è sì poca cosa, e per lo più sì poco credibile, che io non posso avere una speranza di avvicinarmi alla verità, che allontanandomi dal cammino che essi hanno seguito. Ecco perchè io sarò qui obbligato a scrivere come se trattassi di un argomento che nessuno prima di me avesse trattato ».

Questa dichiarazione fa un effetto strano alla distanza di tre secoli: l'effetto strano di una caricatura della scienza e della vera filosofia, la quale non ignora mai, e tanto meno disprezza, il travaglio dei pensatori precedenti. L'effetto è anche più strano, quando si pensi che il trattato di Cartesio sulle passioni oggi ha un valore soltanto documentario; mentre nell'insieme è sempre sostanzialmente valido quello di S. Tommaso. E gli studiosi moderni guardano con più rispetto alle teorie platoniche, aristoteliche e stoiche sul nostro tema, che a quelle cartesiane.

A scusare in parte la saccenteria del filosofo francese bisognerà forse riconoscere che egli non si scomodò a leggere gli antichi autori. È probabile che egli li abbia conosciuti solo attraverso i grandi manuali scolastici del suo tempo. E purtroppo codesti solennissimi volumi in folio, per altro rispettabili e raccomandabili, non ebbero in onore il trattato sulle passioni. Ne parlavano di più i libri spirituali, ma solo per condannarle e per combatterle.

* L'articolo che qui pubblichiamo forma l'introduzione del vol. IX della *Somma Teologica* tradotta in italiano, edita dall'Editrice « A. Salani ». Siamo lieti di poter annunziare ai nostri lettori che la pubblicazione del volume suddetto è imminente.

Anche oggi nei manuali di teologia morale si risente di questo disinteressamento della seconda scolastica. Poche nozioni sommarie sembrano più che sufficienti per un buon moralista in questa materia. Ecco in proposito la testimonianza di Giovanni di S. Tommaso († 1644): «Dalla q. 22 alla q. 49 S. Tommaso trattò ampiamente delle passioni, cioè degli atti dell'appetito sensitivo, i quali per quella parte che sottostanno al comando della volontà partecipano in qualche modo della libertà, e quindi della moralità, ossia sottostanno alla guida della ragione, sfuggendo la quale la passione degenera in un vizio contrario alla ragione. Ordinariamente (*communiter*) i commentatori saltano questo trattato; sia perchè intorno ad esso non ci sono gravi controversie; sia perchè S. Tommaso lo ha già svolto ampiamente. Tuttavia, per non rimanere del tutto digiuni di esso, ci è sembrato bene di ricapitolare brevemente...» (*Cursus Theologicus*, t. VI, q. 22).

Continuare in questo atteggiamento dopo i moderni studi di psicologia sperimentale sarebbe un assurdo. Ormai tutti parlano di caratterologia, di nevrosi, di biotipi, di isterismo, di complessi, di psicoterapia... E i libri di pastorale che affrontano i problemi di psicologia non si contano più; sebbene il loro influsso negli studi regolamentari, cioè nei corsi teologici, sia ancora troppo modesto. Ciò si deve anche al fatto che nella psicologia moderna non si è ancora raggiunto un accordo minimo, e un principio di orientamento comune. I fatti bruti acquisiti dall'esperienza sono spiegati in maniera troppo diversa dalle varie scuole, e spesso si insiste in interpretazioni assolutamente eterodosse.

Noi siamo convinti che il pensiero cattolico ha il dovere di affrontare direttamente codesti problemi. Ma per orientarsi si deve mettere bene in luce quanto di più valido ci offre la nostra tradizione in questo campo. Ecco perchè oggi noi non possiamo permetterci una trascuratezza simile a quella dei moralisti cristiani dei secoli XVII e XVIII nei riguardi del trattato tomistico sulle passioni.

Anche in questo caso possiamo dire che il Dottore Angelico ha precorso i tempi. «Si deve a S. Tommaso — scrive uno scenziato moderno — l'aver fissato il principio a cui... deve ispirarsi tutto il pensiero medico moderno, il quale deve essere costituzionalistico o biotipologico» (N. PENDE, *La scienza moderna della persona umana*, Milano 1947, p. 6). E ancora: «Nessuno più di S. Tommaso, al contrario di quel che hanno fatto molti di quelli

che credono di seguirlo in filosofia religiosa e che si chiudono in un intellettualismo o in un ultraspiritualismo o in un misticismo dell'interiorità, ... ha illustrato il campo essenziale, necessario, che hanno gli affetti e le passioni nella natura sensibile od animale dell'uomo » (*ibid.* p. 249).

« Che la vita affettiva sia intimamente legata alla vita intellettuale, e che essa eserciti una grande continua influenza sulla ragione e la volontà, non vi è chi possa negarlo. Tale influenza è illustrata stupendamente dalla dottrina tomistica, perchè S. Tommaso, nel suo insuperabile umanesimo naturale-soprannaturale, svolge, da par suo, il concetto che la vita affettiva, le passioni, esercitano, mediante le cosiddette tendenze o impulsi (legati ai vari sentimenti) una influenza necessaria, ora eccitante ora inibente, sulla volontà; e che ci sono delle volizioni che possiamo dire spontanee (che noi biologi diremmo automatiche o riflesse, o meglio, volizioni con determinismo prevalentemente fisiologico), e delle volizioni libere, dovute al libero arbitrio dell'io umano » (*ibid.*, p. 245).

Il *De passionibus* dell'Aquinate non è certo da confondersi con un trattato di psicologia sperimentale; è però un trattato di psicologia razionale dal largo respiro, pronto ad accogliere le indagini empiriche della medicina medioevale, e più ancora le indagini sicure e controllate della scienza moderna. Ma psicologia razionale o filosofica non significa affatto, nel nostro caso almeno, psicologia fantastica, come qualcuno potrebbe credere. I moti affettivi dell'uomo e dell'animale non hanno atteso i lumi del secolo XIX per scatenarsi e per interessare l'ingegno umano. Del resto tutti gli psicologi ci sanno dire che per una ricerca scientifica in questo campo, non servono tanto gli strumenti di gabinetto, quanto l'intuito personale dello sperimentatore. È più questione di interpretazione che di registrazione.

Ora, S. Tommaso d'Aquino ha dimostrato anche altrove di essere un grande psicologo; non c'è quindi da meravigliarsi che in un trattato come questo abbia rivelato in pieno le sue capacità straordinarie.

Intanto cominciamo a rilevare che nessuno prima di lui aveva pensato a stendere un trattato organico e sostanzialmente completo sull'argomento. In secondo luogo basterà confrontare le sue tesi, relative ai più gravi problemi posti in discussione, con quelle di altri filosofi e scienziati antichi e moderni, per valutare il contri-

buto generoso che egli ha dato, e quello che potrebbe dare ancora in questo campo.

LUOGHI PARALLELI

Prima di partire per Parigi, cioè prima del 1252, S. Tommaso aveva trascritto a Colonia un ampio commento del suo maestro S. Alberto Magno sull' *Etica Nicomachea*. Guglielmo di Tocco, riportando codesta notizia, lascia chiaramente capire che la trascrizione era da considerarsi più rispondente al pensiero del discepolo che a quello del maestro. E codesta impressione è pienamente confermata dai brani recentemente pubblicati dell'opera tuttora inedita. Forse in quel primo commento potremo leggere un giorno il primo abbozzo del trattato tomistico sulle passioni.

Infatti la classificazione aristotelica del 2 *Ethic.*, c. 4, imponeva una presa di posizione, che facilmente poteva sfociare nella ricostruzione embrionale di una sintesi sull'argomento. È certo comunque che l'autore della *Somma Teologica* non si lasciò sfuggire l'occasione nel suo commento all' *Etica Nicomachea* elaborato intorno al 1270 (vedi *loco cit.*, lect. 5), e che troviamo stampato in decine di edizioni.

In mancanza di documenti più antichi, per il primo abbozzo del trattato rimandiamo i nostri lettori al 3 *Sent.*, d. 26, q. 1, aa. 1-4. Non ci fermiamo ai titoli dei vari quesiti: nel testo troviamo un profilo breve, ma esattissimo del trattato che siamo per esaminare. La virtù teologale della speranza è un pretesto. Il giovane insegnante è preoccupato di chiarire ai suoi alunni l'esatta nozione delle passioni, e di prospettarne una classificazione completa e definitiva.

La confusione che regnava in proposito era indescrivibile. Chi ne volesse un saggio persuasivo potrebbe appagare il suo desiderio, leggendo quanto scrive S. Alberto Magno in 1 *De motibus animalium*, tr. 2, c. 4. Egli vi troverà delle affermazioni come questa: « genera omnium passionum sunt tristitia et delectatio ». Secondo S. Alberto esisterebbero quattro « potentiae passionum »: *timor*, *tristitia*, *concupiscentia* (che alcuni chiamano *spes*), e *delectatio*.

Mentre finiva di stendere il suo commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, S. Tommaso fu pressato forse dagli stessi suoi discepoli parigini a precisare meglio il suo pensiero sulle passioni in una solenne determinazione magistrale. Abbiamo così le que-

stioni disputate 25 e 26 del *De Veritate*, che riquadrano perfettamente il suo pensiero già maturo.

Ho indicato di proposito anche la q. 25, sebbene d'ordinario non venga riportata tra i luoghi paralleli del trattato *De passionibus*; perchè in essa il Dottore Angelico presenta con assoluta chiarezza il suo principio risolutivo per la definizione e per la classificazione dei moti passionali: natura e comportamento della *sensualità*, ossia dell'appetito sensitivo, che si sdoppia nelle due potenze dell'irascibile e del concupiscibile.

Nella q. 26, aa. 2-5 ritroviamo in gran parte quanto era stato già detto nel *Commento alle Sentenze*. La sicurezza del giovane insegnante è senza esitazioni di sorta. Si noti però che codeste dottrine venivano presentate come temi marginali; tutto era inquadrato nella soluzione di gravi problemi teologici: peccato personale e peccato originale, pene dell'inferno, merito e demerito, dolori fisici e morali nell'anima del Cristo.

LE FONTI DEL TRATTATO

Vediamo brevemente quali siano le fonti a cui l'Aquinate ha potuto attingere la sua dottrina, prima di passare allo studio del suo trattato sulle passioni come si presenta nella *Somma Teologica*.

Abbiamo già accennato ad Aristotele, ricordando in particolare l'*Etica Nicomachea*. Qui nella *Somma* il Santo Dottore mostra di conoscere un'altra opera fondamentale dello Stagirita, tradotta negli anni in cui egli attendeva al suo capolavoro, vale a dire la *Retica*. In essa Aristotele scende a descrivere nei particolari i moti di certe passioni, le loro cause, e i loro rimedi. Si trattava di un'opera tuttora ignota in occidente; ecco perchè S. Tommaso non sdegnava di parafrasarne interi brani, richiamandosi onestamente alla fonte.

S'ingannerebbe però chi pensasse a una sua dipendenza assoluta dal filosofo greco. L'Aquinate costruisce una sintesi scientifica, preoccupato soltanto della sua intima coerenza, e della sicurezza dei suoi fondamenti. Ma è felice sempre di sottolineare la consonanza della propria dottrina con i pensatori più autorevoli del passato.

Neppure in questo caso egli avanza riserve per gli autori pagani. Oltre ad Aristotele vediamo citato con una certa frequenza Cicerone, sporadicamente Avicenna, e persino Sallustio. Si rimane

perciò meravigliati di non vedere mai citato, nelle questioni dedicate all'argomento, il *De ira* di Seneca. Siamo costretti a pensare che S. Tommaso non aveva ancora mai letto quest'opera, che egli mostrerà di conoscere solo a cominciare dalla *II-II*, cioè dai suoi trattati sulla morale speciale.

Il pensiero platonico e quello stoico è conosciuto soprattutto, per non dire esclusivamente, attraverso le opere di Aristotele, dello Pseudo-Dionigi, dello Pseudo-Nisseno (cioè di Nemesio), e di Sant'Agostino. La presenza di quest'ultimo nel trattato è assai considerevole, anche se meno invadente di quella d'Aristotele. Gli squarci autobiografici del vescovo d'Ipbona sono utilizzati bene a proposito nella definizione di delicati problemi psicologici.

Dopo S. Agostino, l'autore cristiano più citato è il Damasceno. Da lui e da Nemesio il Dottore Angelico ha ereditato la divisione dell'appetito sensitivo in due facoltà distinte: *irascibile* e *concupiscibile*. Infatti codesta dottrina era stata soltanto riferita da Aristotele, senza nessuna convinzione (cfr. 3 *De Anima*, c. 9). Vedremo invece quanta importanza essa abbia nel trattato tomistico delle passioni.

L'autorità del Damasceno, unita al solito a quella dello Pseudo-Nisseno, porterà S. Tommaso ad accogliere anche tesi di minore importanza, quale, per es., la divisione della tristezza nelle sue specie (cfr. q. 35, a. 8).

Anche le citazioni bibliche sono sparse con una certa abbondanza. Ma in che modo la Sacra Scrittura poteva essere utilizzata nella costruzione di un trattato così poco teologico? Sarebbe stato da ingenui attendersi dal testo sacro una teoria anche solo embrionale delle passioni umane. Però non era affatto inutile controllare su quei testi così santi e così divulgati la validità di una nomenclatura estremamente cangiante, come quella riservata nel corso dei secoli al mondo delle passioni. Ed è stato proprio questo il principale sussidio che il Dottore Angelico ha chiesto ai libri santi.

Le undici passioni con la loro esatta terminologia si possono riscontrare tutte nella Bibbia, secondo il significato tecnico della *Somma Teologica*. E se il nostro Santo sentirà il dovere di precisare che il termine passione è più appropriato per le passioni mortificanti (cf. q. 35, a. 1), non vi sarà indotto solo da motivi teorici, ma anche dal fatto che nella Scrittura questo è l'uso più insistente del termine suddetto: *passione* nel significato di patimento.

Evidentemente S. Tommaso non faceva come certi filosofi mo-

derni, che spesso ricorrono a una terminologia inedita per delle idee niente affatto nuove: egli aspirava ad adeguarsi col pensiero alla realtà delle cose, e nell'uso delle parole cercava di non scostarsi dalla parola di Dio, e dall'uso corrente.

NATURA DELLA PASSIONE

Grazie alla catechesi cristiana la nostra lingua è rimasta sostanzialmente fedele al concetto antico e medioevale di *passione*. E codesto concetto si ricollega al termine greco *Pathos*, conservandone quasi tutte le sfumature di significato. Invece in altre lingue moderne, in francese, per es., ha prevalso un senso peggiorativo, che si riflette nelle stesse traduzioni italiane da codeste lingue; poichè non sempre i traduttori si rendono conto dell'uso più comune ed appropriato dei termini affini nella loro lingua materna. Ecco perchè anche in Italia molti preferiscono parlare di emozioni, di sentimenti, di tendenze e d'inclinazioni, quando si dovrebbe parlare di passioni. Questa terminologia denuncia talora vere alterazioni del concetto di passione; e in tutti i casi è insufficiente per un concetto così ricco e così generico.

Infatti col termine passione noi indichiamo qualsiasi moto affettivo della nostra sensibilità; mentre le voci ricordate indicano solo questo o quel tipo di impulsi, o di stati d'animo. Ben diversa, come abbiamo detto, è la condizione di cose nella lingua francese. « La passion — scrive L. Dugas — est distincte, non seulement de l'émotion, mais ancora de l'inclination. Elle est une inclination porté à l'excès, devenue prédominante, qui se subordonne toutes les autres ou qui les exclut » (in *Nouveau Traité de Psychologie*, Paris 1938, vol. VI, p. 31). In italiano *passione* può avere anche codesto significato, indicando talora più il vizio che il moto passionale. Ma non è questo l'uso più comune del termine. E per essere esatti in codesti casi è necessario specificare, parlando di passioni sregolate.

Nel dizionario tomistico *passio*, prima ancora di indicare un moto psicologico, è un termine metafisico: è l'antitesi dell'*actio*. Nel mondo materiale e fenomenico ogni moto ha questi due aspetti: come esercizio dell'agente è un'*actio*, come accadimento nel soggetto cui esso si applica è una *passio*. Perciò anche in campo psicologico la passione risente per analogia di questa impostazione metafisica. Ma in sostanza le passioni psicologiche sono vere azioni

umane. Il *Prologo* della q. 6, che abbiamo letto nel volume precedente della *Somma Teologica* (pag. 174), ci ricorda in maniera inequivocabile che le passioni sono atti umani, « comuni all'uomo e agli animali irragionevoli ».

A tutto rigore si tratta non di stati d'animo affettivi, ma di moti transeunti. Se poi codesto moto passionale si trasforma in abitudine, parleremo di vizio o di virtù; ma la passione non deve essere confusa con codesta disposizione permanente, anche se si è preso l'abitudine di chiamare certi vizi col nome delle passioni corrispondenti. Il Dottore Angelico dedicherà un intero trattato alla teoria generale degli abiti psicologici, data la loro importanza nella vita morale (vedi vol. X); ma in una indagine scientifica e seria di questi problemi non si può confondere senza pregiudizio la disposizione permanente con l'atto transeunte.

Purtroppo nei trattati, sia antichi, sia moderni, che toccano il problema delle passioni, spesso non si tien conto di questa distinzione, convogliando facilmente cose eterogenee in una medesima prospettiva. Baruch Spinoza (1632-1677), per es., mette sullo stesso piano il desiderio e l'umiltà, l'ebrietà e il pudore... Per lui son tutte passioni nel medesimo senso i quarantotto stati d'animo che egli descrive nella III Parte dell'*Etica*. C'è allora da meravigliarsi che non trovi più il modo di giungere a una definizione comprensibile? Egli allora dirà che la passione « è l'idea confusa onde la Mente afferma che il proprio corpo, o una parte di esso, ha una certa forza d'esistere maggiore o minore di quella antecedente, e data la quale, la Mente stessa è indotta a pensare una cosa piuttosto che un'altra » (*L'Etica*, trad. E. Troilo, Milano I. E. I., p. 254).

Invece per S. Tommaso la passione è un moto psicologico; e si tratta di un moto dell'appetito sensitivo, ossia di quelle facoltà affettive che sono comuni all'uomo e agli altri animali. Gli affetti superiori della volontà sono presi talora in esame nel trattato sulle passioni, per l'affinità che presentano con queste, o perchè in queste trovano la loro prima naturale espressione. Ma formalmente la passione è un fatto di origine « animale », ed è una funzione organica. Non è atto dell'anima, come dirà falsamente Cartesio, ma del composto, ossia di un organismo vivente dotato di sensibilità.

È vero che nella *Somma Teologica* si parla di *passio animae*, ma in questo caso il genitivo di specificazione non sta a indicare

la sede o il soggetto dell'operazione, bensì il principio e la caratteristica di essa (cfr. q. 22, a. 1). Ricordiamo che per S. Tommaso *passio* è un termine generico, che si usa persino in metafisica. Egli perciò sente il bisogno di specificare: qui si tratta delle passioni dell'anima, cioè psicologiche, o « animali ».

Ma per chiarire ancora meglio il suo pensiero, ripeteremo la sua distinzione tra i due elementi componenti della passione: l'elemento materiale, e l'elemento quasi formale; ossia tra l'elemento fisiologico e quello psicologico (cfr. q. 44, a. 1). Codesti due elementi sono però inscindibili (cfr. I, q. 20, a. 1 ad 2). E sono presenti in tutti i moti passionali, non già soltanto in quelli patologici, o comunque violenti.

Il P. M. Corvez ha potuto facilmente dimostrare che codesta concezione dei moti passionali coincide perfettamente con le teorie più moderne della psicologia sperimentale (cfr. SOM. FRANC., *Les Passions de l'âme*, I, p. 248 ss.).

Il Dottore Angelico credeva di aver ereditato la definizione esatta della passione dal Damasceno: « *Motus appetitivus virtutis sensibilis ex imaginatione boni vel mali* » (2 *De Fide orth.*, c. 22; cfr. q. 32, a. 4 S. c.). Ma codesta idea si è precisata in un'ampia parafrasi, attraverso le ventisette questioni del suo trattato.

Perciò dal suo punto di vista bisognerebbe rimproverare ai moderni psicologi di confondere troppo spesso la passione in generale con particolari tendenze, che non sono passioni ma abiti, ovvero disposizioni permanenti. Così bisognerebbe giudicare severamente l'impostazione eccessivamente empirica delle teorie psicologiche più in voga, imposta dal prevalere del dato fisiologico su quello psicologico; e l'incapacità dello scienziato positivista a distinguere i moti affettivi di ordine sensibile, da quelli analoghi di ordine spirituale.

I complessi, di cui amano parlare i cultori della psicanalisi, derivano da questo empirismo per discendenza diretta. Si è presa l'abitudine di partire dal bisogno fisiologico più che dall'atteggiamento psicologico nello studio dei fenomeni affettivi. Questo fatto porta fatalmente ad accantonare o a minimizzare i processi affettivi nel loro aspetto formale, come semplici sviluppi accidentali di quei meccanismi quasi automatici che sono gli impulsi vitali. L'interesse si sposta così verso la vita vegetativa, che naturalmente si svolge nei labirinti insondabili dell'inconscio. Ma quando l'impulso affiora alla coscienza, sia attraverso la sensibilità, che attra-

verso l'intuito o l'indagine razionale, lo scienziato avrebbe il dovere di mettere in primo piano il dato conoscitivo, per capire e per interpretare le variazioni delle reazioni affettive. Invece lo psicanalista tende a riportare l'origine di ogni cosa alla caverna tenebrosa dell'istinto, e a considerare deformazioni pericolose tutte quelle manifestazioni psicologiche, le quali non sembrano discendere dai pretesi impulsi primordiali in maniera logica ed evidente.

È certo che un buon tomista non potrà mai accettare codesto rovesciamento di valori, non solo perchè deriva da una premessa filosofica soggettivista e materialista; ma anche perchè compromette il concetto genuino della passione, come di qualsiasi altro atto psicologico.

LA CLASSIFICAZIONE DELLE PASSIONI

Il trattato tomistico delle passioni, sebbene fosse considerato esauriente da non pochi commentatori, non è del tutto completo, perchè è inserito anch'esso nella sintesi generale di un'opera sistematica. Che cosa manca alla sua completezza? Mancano principalmente due cose: 1) La dottrina relativa alle facoltà appetitive della « sensualità » (I, q. 81); 2) Le pericopi riguardanti l'influsso del volere sulle potenze inferiori (I-II, qq. 17, 18). Potremmo aggiungere una terza cosa, di cui non è facile indicare un riferimento bibliografico: la degenerazione della passione nel vizio corrispondente, che l'Autore affronterà nello studio particolare di ciascuno di essi nella II-II.

Dobbiamo soffermarci sul primo di codesti argomenti, se vogliamo capire il perchè della classificazione tomistica. Questa infatti deriva dalla pluralità degli appetiti di ordine sensitivo. Nella parte superiore dell'anima esiste un solo appetito intellettuale: la volontà. Ma nella « sensualità », ossia nella parte animale, esistono i due appetiti del *concupiscibile* e dell'*irascibile*.

Come già vedemmo (vol. V, p. 360), codesta divisione, che suona così strana al nostro orecchio, giunse all'Aquinate attraverso gli scritti del Damasceno e dello Pseudo-Nisseno. Essa però è di origine platonica; e, come accenna lo stesso Aristotele (3 *De Anima*, c. 9; cfr. lect. 14), deriva dalla celebre tricotomia dell'anima escogitata dal grande filosofo ateniese. S. Tommaso ha avvertito chiaramente che si trattava di un elemento più platonico che aristotelico (cfr. 1 *Ethic.*, lect. 19, n. 230). Ma nella costruzione della sua

sintesi egli non badava molto alla provenienza del materiale, bensì alle qualità intrinseche del medesimo. Senza badare all'affermazione dei maestri contemporanei, che di codeste due facoltà facevano rispettivamente l'appetito delle cose vantaggiose (concupiscibile) e l'appetito di quelle nocive (irascibile), egli se ne servirà in tutt'altro significato. Dell'irascibile egli farà oggetto specifico l'arduo, mentre il concupiscibile è volto « ad bonum et malum simpliciter ».

I due appetiti, così originalmente interpretati, quadravano in pieno con le sue idee. O meglio: la distinzione s'imponeva per la manifesta incompatibilità di certi moti affettivi. Ben diverso infatti è l'atteggiamento dell'uomo e dell'animale di fronte a un bene di facile acquisizione, e a un bene di acquisizione difficile e rischiosa. L'appetito che si erge a contrastare, non può identificarsi con l'appetito che si lascia conquistare dall'oggetto e che ne attende il possesso pacifico, per distendersi e quietarsi in esso (cfr. *De Verit.*, q. 25, a. 2).

L'Aquinate non dirà mai con Platone che l'irascibile è nel cuore e il concupiscibile è nel fegato; ma li distinguerà sempre nettamente come due facoltà irriducibili. Di qui parte la sua classificazione delle passioni.

Indubbiamente in codesta impresa si è ispirato ad Aristotele, il quale nell'*Etica Nicomachea* nomina undici passioni: « Chiamo passioni la concupiscenza, l'ira, il timore, l'audacia, l'invidia, il piacere, l'amore, l'odio, il desiderio, lo zelo, la misericordia, e tutte quelle cose cui segue piacere o dolore » (2 *Ethic.*, c. 5, n. 2).

Ma un confronto sommario tra codeste undici passioni, che secondo il compositore dell'elenco non sarebbero neppure esaurienti, e le undici della classificazione di S. Tommaso mostra considerevoli differenze. Questi nel suo commento non insiste affatto per ottenere una sostanziale concordanza; ma riprende in mano la questione, riquadrando tutto secondo il suo schema:

Concu- piscibile	{	amore - odio	Irascibile	{	speranza - disperazione
		desiderio - fuga			audacia - timore
		piacere - tristezza			ira
				—	(ibid., lect. 5)

Ripetiamo che codesta classificazione è in sostanza opera originale dell'Aquinate, e ci sorprende per la sua semplicità, e per

la chiarezza dei criteri ai quali s'ispira: distinzione delle facoltà, e distinzione tra bene e male d'ordine « fisico » e psicologico.

Rimane da vedere che valore essa abbia. Si è parlato di divisione specifica: vale a dire si tratterebbe di undici specie distinte del genere passione. Così sembra esprimersi S. Tommaso stesso (cfr. q. 23, a. 1). D'altra parte egli ci parla delle varie specie della tristezza (q. 35, a. 8). Ma se la tristezza ha delle specie, evidentemente essa è un genere. E se è un genere la tristezza, lo è pure il piacere, l'amore, il desiderio e ogni altro membro della divisione suddetta.

Per capire la sua posizione dobbiamo ricordare che per l'Aquinata i moti passionali sono legati strettamente a un tipo di conoscenza: quelli dell'irascibile sono connessi con l'*aestimativa*, quelli del concupiscibile si articolano come riflessi appetitivi della *fantasia*. Si tratta di due facoltà sensitive, indubbiamente; ma non di due facoltà periferiche. Sono entrambe facoltà centrali, che raccolgono in una percezione unitaria le impressioni dei sensi esterni particolari. Ebbene, anche nell'ordine appetitivo le facoltà di cui parliamo sono da concepirsi come centralizzate. La sensazione dolorifica periferica non è vera passione, finchè dal centro non è percepita come tale, cioè come motivo di tristezza. Cosicché qualora un soggetto la subisse come incentivo di piacere, codesto dolore periferico sarebbe l'elemento materiale della passione opposta, cioè del piacere. È questa la classica involuzione del masochismo.

I moderni psicologi puntano troppo su questo elemento materiale e fisiologico nelle loro classificazioni. Ma esso non divide mai così bene e così nettamente come l'elemento formale. L'esempio addotto è sufficiente a dimostrarlo.

Perciò il Dottore Angelico imposta la sua classificazione sul comportamento psicologico cosciente, al livello della *fantasia* e dell'istinto superiore che egli chiama *aestimativa*. A codesto livello la distinzione delle undici passioni si presenta come divisione specifica.

I complessi periferici cui esse si applicano, e le stesse funzioni biologiche con le loro esigenze, possono creare delle suddivisioni; ma sono suddivisioni più materiali che formali. Si tratta di specificazioni di ordine fisiologico più che di ordine psicologico. Ecco perchè nel trattato delle passioni S. Tommaso non parla ex pro-

fesso dell'istinto sessuale, che tanto preoccupa la psicologia moderna.

Come abbiamo visto, parlando degli atti umani in genere (vol. VIII, pp. 167 ss.), l'Autore della *Somma* distingue i vari atteggiamenti che noi siamo capaci di prendere, qualunque sia la materia concreta che ci determina ad agire. Poco importa che si tratti di un bicchier d'acqua o di un regno. Invece gli psicologi moderni son portati a fermare la loro attenzione sul dato concreto, specialmente se implica nel soggetto delle variazioni fisiologiche, e soddisfa particolari esigenze. Perciò la psicologia moderna ci offre delle classificazioni di un genere diverso. Invece di precisare attraverso vari gradi della complessità progressiva, gli atteggiamenti dell'appetito, che passa dalla prima attrattiva al pieno godimento, o dalla prima ripulsa alla disperazione e allo spasimo della tristezza, ci descrive i diversi centri motori di codeste attrattive, classificando i vari bisogni o stimoli fisiologici o psicologici: istinto di conservazione, appetito del bere e del mangiare, appetito sessuale... È inutile dire che codeste attrattive e tendenze sono indefinite, come indefiniti sono sempre gli oggetti materiali delle nostre facoltà. Quindi, sebbene codeste analisi possano servire a meglio conoscere il comportamento umano, non possono essere considerate il sistema migliore per giungere a una classificazione formalmente completa e razionale delle passioni.

I moderni psicologi sono abituati a distinguere tra passioni elementari e passioni miste. Le prime sarebbero espresse in un sentimento unico e semplice; le seconde invece sarebbero composte di sentimenti molteplici. Nasce allora spontanea la domanda: le undici passioni della classificazione tomistica sono elementari o miste? Non c'è il minimo dubbio che l'amore iniziale è una passione elementare in codesto senso. Ma fuori dell'amore tutte le passioni son miste, per il semplice motivo che l'amore, almeno l'amore, è implicito come principio movente in tutte le altre. Questa non è una condizione speciale della misericordia (*ex amore et tristitia proveniens*) o di altre passioni consimili, come vorrebbe, per es., Dom J. Gredt (cfr. *Elementa Phil.*, n. 953); ma è la condizione di tutti i moti passionali, a eccezione dell'amore. A proposito dell'ira, per es., S. Tommaso nota che «essa è composta di audacia, di tristezza e di speranza» (3 *Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3, ad 5).

Le passioni sono certamente diverse tra loro in base alla diversità del loro oggetto formale; ma codesto oggetto non determina

una distinzione materiale o generica, bensì formale e specifica. Ora, la distinzione specifica, a differenza di quella materiale, può implicare un ordine gerarchico. Vale a dire: la passione che precede in ordine genetico, o intenzionale, entra come principio in quella successiva. Possiamo dire che si tratta di una distinzione per addizione (cfr. I, q. 47, a. 2). Perciò le undici passioni non sono tra loro distinte come sezioni di una linea; ma sono interdipendenti come parti di un organismo sempre più complesso. Ecco perchè non si possono considerare elementari o semplici le undici passioni, così come intendono codesti aggettivi certi psicologi moderni. Sotto quest'aspetto la classificazione dei moti passionali ha una grande analogia con quella degli atti umani, di cui si è parlato nel volume precedente (pp. 167 ss.).

Perciò diremo, meglio, che le undici passioni sono le passioni fondamentali, alle quali si riducono formalmente tutte le altre. La misericordia e l'invidia non sono che variazioni della tristezza; la libidine non è che una variazione della concupiscenza, o desiderio. S. Tommaso ha escluso dall'elenco le passioni già moralmente o materialmente specificate, restando rigorosamente nel generico. L'unica specificazione che per il momento lo interessa è la specificazione psicologica.

QUELLO CHE MANCA AL TRATTATO TOMISTICO

Pur ammirando la profondità e l'organicità del trattato delle passioni elaborato nella *Somma Teologica*, dobbiamo riconoscerne i limiti e le deficienze, che accompagnano fatalmente qualsiasi opera dell'uomo. Siamo dinanzi a un trattato medioevale, pur appartenendo esso a un uomo di genio, o d'avanguardia, come si suol dire. S. Tommaso ha avuto il merito di affermare con chiarezza non solo l'aspetto psicologico, ma anche quello fisiologico delle passioni; però la fisiologia cui poteva appellarsi era quella di Ippocrate e di Avicenna. Ora, codesta fisiologia è talmente insufficiente per noi, da non esigere neppure una qualche dimostrazione.

Per fortuna il Dottore Angelico ha avuto il buon senso di fermarsi a descrivere l'elemento formale e psicologico della passione, accennando appena alle sue nozioni di fisiologia. E quindi le sue dottrine risultano ancora oggi sostanzialmente valide. Ma per uno studioso moderno, che ha la possibilità di utilizzare le ricerche feconde di due secoli di progressi sbalorditivi nel campo della fisio-

logia, sarebbe imperdonabile fermarsi alla descrizione archeologica di certi fenomeni, cui accenna a suo modo S. Tommaso.

Anzi, noi siamo tenuti a integrare l'aspetto psicologico con quello fisiologico di qualsiasi moto passionale. Le scienze positive ci offrono la possibilità di studiare codesto sustrato materiale delle passioni. Amore e odio, desiderio e ripugnanza, speranza e disperazione, timore e audacia, ira, dolore e piacere sono accompagnati da trasmutazioni fisiologiche ben diverse, secondo la materia cui si applicano. La fisiologia dell'istinto di nutrizione è ben diversa nelle sue fasi appetitive dalla fisiologia dell'istinto sessuale.

La conoscenza di codesti processi aiuta immensamente l'uomo nell'acquisto del dominio effettivo sulle passioni. La medicina può e deve intervenire in questo campo, per contribuire efficacemente a sanare situazioni particolarmente delicate.

Questa conoscenza e questi interventi sono anche più necessari, quando si sconfinava addirittura nelle forme patologiche. San Tommaso ha solo vaghi accenni a queste degenerazioni; ma il teologo moralista del secolo XX non può ignorare le ricerche positive sulle forme patologiche più comuni: isterismo, paranoia, schizofrenia, ecc.

Si è molto discusso intorno al valore teorico e pratico della psicanalisi freudiana, e se ne discuterà ancora. In codeste discussioni non deve mancare la parola autorevole del teologo, entro certi limiti. Ma perchè un teologo possa intervenire, è necessario che conosca i termini esatti delle questioni discusse. Un buon tomista non sdegherà di esaminare le varie teorie di Freud e dei suoi discepoli, per il solo fatto che partono dall'inconscio, mentre per S. Tommaso la passione muove sempre da un fatto conoscitivo. Abbiamo già notato che il dizionario dei moderni studiosi spesso è infelice; o per lo meno è assai diverso da quello logico e perspicuo dell'Aquinate. Ma qui non è il caso di formalizzarsi sulle parole. Esiste anche per S. Tommaso una vasta zona d'ombra nell'anima umana. Le passioni, ricordiamolo, sconfinano nelle abitudini, nei vizi, nella memoria. E codesti stati « abituali » sono soltanto potenzialmente coscienti.

Chi non vede quanto ricche potrebbero essere le prospettive di uno studio accurato di queste complesse sedimentazioni dei moti passionali e degli stati emotivi?

Notiamo inoltre l'accenno tomistico all'influsso dell'atavismo sulle passioni: l'Aquinate si limita a rilevarne la presenza a pro-

posito dell'ira (q. 46. a. 5). Ma è facile comprendere l'importanza delle predisposizioni remote in tutte le passioni psicologiche. E anche in questo campo la psicologia sperimentale più aggiornata è in grado di integrare, nonostante le sue incertezze e i suoi errori, la psicologia razionale del Dottore Angelico.

Bastano questi accenni per mostrare quali prospettive si aprano allo psicologo e al moralista cristiano, il quale, senza rinnegare le dottrine dell'Aquinate, voglia affrontare lo studio dei problemi più discussi della nostra epoca. Questo contatto tra la teoria più organica e più logica dell'antichità, con i dati più sicuri dell'esperienza scientifica contemporanea, non può essere che vantaggioso, così per la teologia morale, come per le scienze positive.

S. Domenico di Fiesole.

P. TITO S. CENTI O. P.

IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA NELL'EMPIRISMO DI C. D. BROAD

Il Broad ha avuto un ruolo di decisiva importanza in quella fase delicatissima del pensiero inglese, che ne ha completamente trasformato la problematica, portandolo da una prospettiva neohegeliana, monistico-idealistica, aliena da preoccupazioni scientifiche ed analitiche, ad una prospettiva pluralistica, sperimentalistica, ripugnante verso le grandi sintesi ed interessata alle analisi logiche ed alla chiarificazione dei concetti scientifici.

Non è facile stabilire il significato di questa rivoluzione, che ebbe luogo nel pensiero inglese. La si potrebbe intendere come una svolta decisiva verso il concreto, verso il rigore, verso la chiarezza. Oppure si potrebbe vedere in essa una energica scrollata, in compo speculativo, nata dalla nausea per certe convenzioni ideologiche dell'età vittoriana e preludio di una graduale trasformazione di tutta la spiritualità inglese, che ai nostri giorni è ormai in atto in tutti i settori della vita individuale e sociale e che eliminerà il *selfcontrol*, l'autoritarismo e l'antifemminismo della personalità tipica dell'inglese.

Tutte queste interpretazioni potrebbero trovare giustificazione, ma a noi interessa notare che con tale tempestiva trasformazione, simultanea a quella che avveniva in Germania per opera dei filosofi scienziati, simultanea a quella che avveniva in Francia per opera del Bergson, il pensiero inglese raggiungeva una posizione di avanguardia nel dialogo filosofico e culturale del secolo ventesimo e si accingeva ad assumere una funzione di guida in molte indagini speculative del nostro tempo.

I principali autori di questa trasformazione e riscossa furono il Russell, il Moore e il Whitehead. Ma la loro opera non sarebbe stata possibile senza il serrato dialogo che ebbero con i difensori della prospettiva neohegeliana ed il contributo sincero e intelligente di numerosi studiosi, che all'estero hanno raggiunto una fama piuttosto limitata, ma che dai loro conterranei sono stati sempre apprezzati nella giusta misura.

La loro opera è stata particolarmente rilevante nel campo della logica e della gnoseologia.

Fra i logici inglesi di questo periodo, che fanno degna corona al Russell e al Whitehead, basta ricordare il Jourdain, il Lewis, il Ramsey, il Mc Coll, il Joachim, il Dodgson (Lewis Carroll).

Più complesso era il compito della gnoseologia, che doveva smontare la facile riduzione idealistica del reale all'ideale e delle cose al pensiero e edificare un sistema coerente, ove il conoscente ed il conosciuto, la mente ed il mondo non fossero nè confusi nè isolati tra loro.

Il ripudio del metodo neohegeliano di trattare aprioristicamente ogni problema filosofico, doveva inevitabilmente spingere la gnoseologia entro i confini della psicologia, ove poteva trovare il conforto di osservazioni concrete e di costatazioni sperimentali.

Ne nacque quella psicologia dei dati sensibili, che non può essere confusa nè con l'associazionismo illuministico, nè col fisiologismo, che conosce la prospettiva fenomenologica e quella scientifico-sperimentale, ma che, non possedendo un adeguato metodo genetico-funzionale, costituisce, con la sua impostazione arbitraria, il settore più criticabile del pensiero inglese dell'epoca in esame.

Eppure, se non si tien presente questa gnoseologia e questa psicologia, non è possibile intendere nè il pluralismo inglese, nè lo sfondo metafisico delle ricerche logiche, nè la maniera caratteristica con cui nell'ultimo sessantennio il pensiero inglese ha reagito alle influenze filosofiche venute dal continente e da oltre oceano.

Anche nel campo di queste ricerche psicologiche e gnoseologiche spetta un posto notevole al Russell (1), al Moore ed al Whitehead, ma sono di un'importanza non inferiore le indagini dell'Alexander, dello Stout, del James, dell'Holt e del Broad.

* * *

Il contributo del Broad (2) allo sviluppo e alla trasformazione del pensiero inglese di questi anni è stato essenzialmente l'ana-

(1) Per questo aspetto del pensiero di Russell cfr.: E. RIVERSO: « *Il pensiero di B. Russell* » Ist. Edit. del Mezz., Napoli 1958, pp. 224-286.

(2) Il più chiaro riconoscimento di questo contributo è il volume dedicato al Broad dallo Schilpp nella « *Library of Living Philosophers* ».

lisi e la chiarificazione dei principali concetti e problemi che concernono la conoscenza e la realtà umana e mondana, così come sono conosciute.

Egli stesso riconosceva con modestia e dignità il suo ruolo di analizzatore e di chiarificatore, quando dichiarava: « Se ho qualche merito filosofico, non è nè la fecondità costruttiva di un Alexander, nè il sottile acume critico di un Moore; meno ancora è quella straordinaria combinazione dell'una e dell'altro con l'abile tecnica matematica, che caratterizza Whitehead e Russell. Posso al massimo vantare la più umile (sebbene utile) capacità di definire le cose difficili con chiarezza e non troppo superficialmente » (3).

Egli non procede nè costruendo direttamente le linee di un sistema, che intenda proporre per vero, nè sottoponendo a critica rigorosa le tesi che non sono conformi alla sua concezione; ma parte dalla prospettiva dell'uomo comune, a cui sono estranee le distinzioni ed i sensi profondi della filosofia; identifica le linee fondamentali di questa prospettiva; chiede il significato dei termini chiave del linguaggio in cui essa si manifesta; sottopone ad un vaglio attento i suoi motivi centrali e discerne fra quelli i motivi precari ed ambigui; cerca allora nel campo della filosofia e della scienza tutte quelle tesi che sono state elaborate o che possono essere proposte nell'intento di essere sostituite ai motivi precari ed ambigui della prospettiva dell'uomo comune; cerca che cosa voglia dire ciascuna di queste tesi; le classifica; le esamina una per una, eliminando quelle meno coerenti e vagliando i vantaggi teoretici delle altre; infine si pronuncia a favore di quella o quelle che presentano più vantaggi e meno inconvenienti.

Dalla sostituzione dei motivi precari ed ambigui della visione che delle cose ha l'uomo comune, con tesi di carattere scientifico e filosofico, nasce una prospettiva nuova, agganciata all'interpretazione spontanea delle cose, ma capace di soddisfare le esigenze del sapere scientifico e di resistere alla critica logica ed epistemologica. Una prospettiva nuova, ma non dogmatica, nè definitiva, bensì elastica e sfumante dal certo all'opinabile, secondo che si passa da settori che hanno potuto essere sistemati da una sola tesi che non lascia aperta alcun'altra alternativa, a settori in cui si è

(3) C. D. BROAD - « *Scientific Thought* » Routledge and Kegan Paul, London 1952 (I ed. 1923), p. 6.

data la preferenza ad una tesi, senza poter escludere del tutto le altre.

L'impiego di tale metodo fa del pensiero del Broad una filosofia analitica, da cui anche gli analisti del linguaggio hanno appreso non poco (4), ma non l'arresta nei confini della pura analisi, perchè la spinge a conclusioni costruttive ed all'abbozzo di una vera *Weltanschauung*, anche se questa è accettata con qualche riserva e col contrassegno della opinione più probabile.

Mentre, per il suo impegno analitico e chiarificatore, il Broad precorreva i filosofi dell'analisi linguistica e dava la mano a critici come il Russell ed il Moore, per la sua *Weltanschauung* si associava all'evoluzionismo cosmico di un Whitehead e di un Alexander, che non erano immuni da influenze bergsoniane.

* * *

Per il Broad la filosofia ha un compito, che non può essere affidato alle altre scienze. Esso è duplice.

La filosofia deve analizzare e definire i nostri concetti fondamentali e fissare con chiarezza e discernimento critico le nostre convinzioni fondamentali. Si ha così la *filosofia critica*, che è di estrema importanza per la stessa fondazione delle scienze sperimentali, anche se nel suo metodo non rientra l'uso dell'esperimento. « Gli esperimenti non vengono fatti (da essa), perchè sarebbero del tutto inutili. Se volete scoprire come una sostanza si comporta in presenza di un'altra, naturalmente voi le mettete insieme, variate le condizioni e notate i risultati. Ma nessun esperimento chiarirà le vostre idee intorno al significato della *causa* in generale e della *sostanza* in generale. Di nuovo, ogni conclusione che deriva da esperimenti poggia proprio su qualcuno degli assunti che la filosofia deve formulare con chiarezza e deve criticare. Lo sperimentatore assume che la natura obbedisce a leggi uniformi e che simili risultati seguiranno sempre e dovunque da condizioni sufficientemente simili. Questo è uno degli assunti che la filosofia deve considerare criticamente. Così il metodo della filosofia somiglia a quello della pura matematica, almeno per il fatto che nè l'una nè l'altra fanno uso dell'esperimento » (5).

(4) Per il rapporto fra Broad e la filosofia dell'analisi del linguaggio, cfr.: E. RIVERSO - « L'analisi del linguaggio e l'odierna problematica filosofica » in *Giornale di Metafisica*.

(5) « *Scientific Thought* » cit. p. 19.

L'analisi del significato dei termini scientifici risponde ad un bisogno molto sentito ai nostri giorni, in cui l'enorme sviluppo della scienza ha portato a delle costruzioni teoretiche molto lontane dalla visione ordinaria del mondo e non sempre è chiaro se e come queste costruzioni abbiano a che fare con la realtà che noi sentiamo e percepiamo. Occorre, perciò, un'analisi dei termini scientifici, che ne fissi il significato nell'ambito di ciò che si percepisce di fatto, e descriva e giustifichi il passaggio da ciò che si percepisce e ciò che si ammette e non si percepisce. In mancanza di ciò la scienza rischia di naufragare in un astrattismo peggiore di quello che fu rinfacciato alla filosofia medioevale. Il Broad aveva innanzi a sè i tentativi del Whitehead, che non l'«astrazione estensiva» aveva dato un significato positivo e concreto ai concetti fondamentali della geometria e che con la critica della «biforcazione della natura» (in mondo di colori, suoni e sapori e in mondo di elettroni, protoni, atomi etc.) aveva energicamente richiamato le scienze ad una maggiore fedeltà all'esperienza, ad una fedeltà che si esplicasse nella descrizione del conosciuto e non più nella ricerca di cause della conoscenza esteriori al conosciuto (6).

Trasferita la ricerca dalle cose come causa di conoscenza alle cose come conosciute, lo spazio ed il tempo, le leggi fisiche, dovevano essere reinterpretati in funzione del mondo delle percezioni che effettivamente noi abbiamo, non bastando più le definizioni in termini astrattamente geometrici riferite ad enti più o meno ipotetici, ma certamente non percepibili. Un lavoro così arduo di analisi e di reinterpretazione è, dal Broad, affidato alla filosofia.

Il secondo compito della filosofia o, se si vuole, la seconda sua branca, è rivolto ad un altro campo, a quello della edificazione di una visione generale del reale, che utilizzi i risultati delle varie scienze e quelli dell'esperienza etica e religiosa dell'umanità, per

(6) Cfr.: A. N. WHITEHEAD - «*The Concept of Nature*» Cambridge Univ. Press, Cambridge 1955 (ed. 1920), pp. 26-48, a p. 31 si leggiamo: «The bifurcation theory is an attempt to exhibit natural science as an investigation of the cause of the fact of knowledge. Namely, it is an attempt to exhibit apparent nature (il mondo dei colori, suoni e sapori) as an effluent from the mind because of causal nature (il mondo di elettroni, protoni, etc...). The whole notion is partly based on the implicit a supposition that the mind can only know that which it has itself produced and retains in some sense within itself, though it requires an exterior reason both as originating and as determining the character of its activity. But in considering knowledge we should wipe out all these spatial metaphors, such as 'within the mind' and 'without the mind'. Knowledge is ultimate. There can be no explanation of the 'why' of knowledge; we can only describe the 'what' of knowledge. Namely we can analyse the content and its internal relations, but we cannot explain why there is knowledge».

pronunciarsi sulla natura dell'universo e sulla posizione che in esso occupa l'uomo: questa è la « filosofia speculativa » (7).

La filosofia speculativa deve presupporre la filosofia critica, se si vuole che abbia solide basi, essa non può aspirare alla certezza, nè può illudersi di averla raggiunta; ma deve accontentarsi di essere una sintesi di felici congetture (8).

Perciò essa può subire l'influenza delle aspirazioni e dei gusti di chi la elabora e di circostanze estranee alle esigenze teoretiche, in base alle quali deve procedere. La sorveglianza della critica, però, può ridurre al minimo questa influenza.

La filosofia speculativa ha anche una funzione importante nei riguardi della scienza positiva, quella di scuotere le scienze fisiche e la psicologia dal loro reciproco isolamento e di richiamarle al bisogno di non trascurare del tutto la mente che conosce i fatti fisici, quando si studiano questi ultimi, e di non trascurare del tutto i fatti fisici conosciuti dalla mente, quando si studia quest'ultima (9).

Questa funzione unificatrice o « sinottica », che ricorda quella affidata da Kant all'idea teologica (10), si esplica nell'edificazione di un mondo, in cui la prospettiva psico-fenomenologica possa integrarsi con quella fisico-fattuale. Del resto, tutto il pluralismo inglese si sviluppava sotto l'esigenza di una tale integrazione.

* * *

Una nozione fondamentale dell'empirismo pluralistico e della psicologia inglese, in cui s'inserisce l'indagine del Broad, è la nozione di ' *sensum* '.

Solo se s'intende con precisione tale nozione, è possibile rendersi conto con esattezza della portata e del significato di tale empirismo, è possibile distinguerlo dall'empirismo settecentesco,

(7) « Now there is another kind of Philosophy; and, as this is more exciting, is what laymen generally understand by the name. This is what I call Speculative Philosophy. It has a different object, is pursued by a different method, and leads to results of a different degree of certainty from Critical Philosophy. Its object is to take over the results of the various sciences, to add to them the results of the religious and ethical experiences of mankind, and then to reflect upon the whole. The hope is that, by this means, we may be able to reach some general conclusions as to the nature of the Universe, and as to our position and prospects in it ». BROAD - « *Scientific Thought* » cit. p. 20.

(8) « At the best Speculative Philosophy can only consist of more or less happy guesses, made on a very slender basis ». O. c., p. 21.

(9) O. c., p. 22.

(10) Il Broad considera anche la teologia e l'ateismo forme di filosofia speculativa; cfr.: o. c., p. 22, nota.

con cui è stato troppo spesso confuso, ed è possibile rendersi conto del modo con cui gran parte della speculazione inglese del nostro secolo si fonda sull'esperienza e si sforza di mantenersi nel suo ambito.

La nozione di '*sensum*', anche se denominata talvolta diversamente e talora modificata, è stata largamente usata dal Russell (in Russell si parla di '*sense-datum*' con identico significato), dallo Stout e da altri filosofi e psicologi, ma il Broad l'ha precisata, forse, nel modo migliore.

Per bene intenderla, bisogna collocarsi in una prospettiva psico-fenomenologica, in cui l'esperienza sensibile è un *primum* di carattere coscienziale e non deriva il suo significato dai sensi, bensì i sensi derivano da essa il loro significato.

Il punto di partenza dell'analisi del conoscere compiuta dal Broad sta nelle « situazioni percettive ».

Si è spesso discusso dell'esistenza della realtà fisica, del mondo esterno, della funzione dei sensi e di quella della ragione; ma nessuno ha mai potuto negare che le espressioni '*vedo un campanello*' e così via, indicano effettivamente uno stato di cose che talora si verifica. Le questioni sorgono quando si vuole spiegare che cosa sia il sentire, che cosa sia il campanello; ma si può momentaneamente prescindere da tali questioni e considerare quello stato di cose come una situazione, in cui innegabilmente c'è la coscienza di *sentire qualcosa*. Tali situazioni sono dette dal Broad « situazioni percettive » (11) e sono caratterizzate dall'avere un oggetto, detto « oggetto epistemologico », a differenza da altri stati percettivi, come quelli che si manifestano con asserti come '*mi sento bene*', '*mi sento annoiato*', etc., ove manca il detto oggetto (12).

In ogni situazione percettiva è possibile distinguere il percepito ed il processo di percezione.

Il percepito, inteso fenomenologicamente come ciò di cui si è cosciente, nei limiti e nel modo con cui si è di esso cosciente, in ciascuna situazione percettiva, è detto « *sensum* » (plur. « *sensa* ») (13). Tale definizione implica l'oggettività del *sensum* rispetto alla coscienza, ma non implica, per sè, nè che il *sensum* sia una cosa, un oggetto fisico, nè che sia un puro pensato.

(11) « *Perceptual situations* », cfr.: C. D. BROAD - « *The Mind and its Place in Nature* ». Routledge and Kegan Paul, London 1951, VI ed., pp. 140 ss (I ed. 1926).

(12) Si noti che questi asserti in italiano hanno grammaticalmente un verbo, che regge l'accusativo '*me*', in inglese, invece, il verbo '*to feel*' può essere usato intransitivamente.

(13) O. c., pp. 181 s.

Il processo di percezione è l'insieme di tutte quelle circostanze, che hanno luogo nel soggetto, quando questo percepisce, e grazie alle quali percepisce; esso vien detto «atto di sentire» e può essere considerato come l'aspetto o fattore soggettivo della percezione, mentre i *sensa* ne sono l'aspetto o fattore oggettivo (14). Quando ha luogo la sensazione, il *sensum* diventa una *presentation* (15).

I *sensa*, essendo ciò che è percepito, hanno ciascuno una struttura e non devono essere confusi con le «idee» o «sensazioni» dell'empirismo inglese del settecento, secondo cui le strutture non erano date nel percepito come oggetto presente alla coscienza, ma si formavano per associazione nel percipiente.

Il Broad inclina a ritenere, e praticamente accetta, che i *sensa* non sono essi stessi «eventi mentali», nè dipendono, per esistere, dall'essere costituenti oggettivi di eventi mentali (16).

In tal modo la consistenza oggettiva dei *sensa* è garantita; resta solo da decidere se è meglio considerarli come manifestazioni di oggetti materiali o come oggetti ciascuno dei quali può entrare come fattore oggettivo nelle percezioni di più soggetti. Ma ogni decisione che qui si può prendere, sarà sempre in funzione di qualche teoria che si assume.

* * *

Il *sensum* o *sense-datum* nella concezione neoempiristica (se così vogliamo chiamare l'empirismo inglese dei primi decenni del presente secolo, purchè non lo si identifichi con l'empirismo logico (17)), sta all'atto di sentire, come nella concezione husserliana, su di un piano non empirico, il *noema* sta alla *noesi*.

Il neoempirismo cercava nel *sensum* quell'oggettività capace di reggere la validità della scienza, che Husserl cercava nel *noema*.

(14) «*Scientific Thought*» cit., p. 489; per l'analisi delle sensazioni in *sensa* ed *atti di sentire*, cfr. pp. 254 ss.

(15) *O. c.*, pp. 256 ss.

(16) «*The Mind and its Place....*» p. 404.

(17) L'empirismo logico, che nasce con la scuola di Vienna e quella di Berlino, è caratterizzato dal «principio di verificabilità», dall'eliminazione della filosofia e quindi del problema gnoseologico, dallo sforzo di ridurre al linguaggio della fisica il linguaggio di tutte le scienze; esso non conosce la prospettiva psico-fenomenologica ed oscilla tra il concetto di esperienza come insieme di percezioni elementari ed il concetto di esperienza come costatazione di cose e di fatti. I riferimenti che nel presente saggio si fanno alla concezione russelliana non possono dare una concezione esatta di questa concezione, che subì una complessa evoluzione; perciò si rinvia il lettore al libro: E. RIVERSO - «*Il pensiero di B. Russell*» (1st. Edit. del Mezz., Napoli 1958), ove le idee del Russell sono esaminate nella loro evoluzione.

Questo accostamento non intende stabilire alcuna analogia, che possa generare confusione; mira solo a notare delle esigenze comuni, affioranti nel pensiero europeo in una data epoca, anche se in contesti culturali molto diversi, e ad impedire certe valutazioni sommarie, generatrici di fraintendimenti, che compaiono talora anche presso studiosi abbastanza avveduti (18). Del resto, nella teoria russelliana dell'*acquaintance*, elaborata proprio all'inizio del movimento neoempiristico, è possibile reperire le stesse preoccupazioni metodologiche e speculative, che presiedevano alla teorizzazione husserliana dell'*intuizione eidetica* (19); ma è più chiara la consapevolezza che il rapporto esperienziale diretto tra soggetto ed oggetto, che costituisce l'*acquaintance*, non implica nè che l'oggetto sia *mentale*, nè che stia *nella mente*. In Husserl, invece, l'*esser nella coscienza* non sembra chiudere completamente il passaggio ad una metafisica idealistica e, in ogni modo, può prestare il fianco all'accusa di soggettivismo.

L'*acquaintance* russelliana e tutto il neoempirismo inglese mirano, invece, a recuperare quella prospettiva precartesiana, in cui il pensiero e la materia, il conoscente ed il conosciuto erano reciprocamente presenti senza intermediari (20).

Ecco perchè la psicologia del neoempirismo sembra, in certi momenti, riaccostarsi alla teoria aristotelica delle qualità sensibili, che vedeva nei colori, nei sapori e negli odori, delle proprietà non meno oggettive che le sagome ed i movimenti; solo che non si parla più di una loro effettiva inerenza in una sostanza (21).

(18) Tale è il caso di Errol E. Harris, che, in « *Nature, Mind and Modern Science* » (Allen and Unwin, London 1954, pp. 274-318), insistendo nel vedere il neoempirismo alla luce dell'empirismo settecentesco, non riesce a coglierne l'originalità ed il significato storico-culturale. Ma questo fraintendimento non è solo dello Harris; in Italia è di quasi tutti gli studiosi, a cui è giunta qualche eco del neoempirismo.

(19) Cfr.: B. RUSSELL - « *On the Nature of Acquaintance* » del 1914, rist. in: « *Logic and Knowledge* » Allen and Unwin, London 1956, pp. 127-174, ed anche: E. RIVERSO - o. c., pp. 226 ss.

(20) Cfr. a tal proposito: E. RIVERSO - « *Dalla magia alla scienza* » Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1961, per la spiegazione della scissione che nel '600 si operò fra i due termini, conoscente e conosciuto, separati sempre più gravemente dall'interposizione dell'idea.

(21) Cfr.: G. F. STOUT - « *Manual of Psychology* » p. 133: « If we compare the colour red as a quality of a material object with the colour red as a quality of the corresponding sensation, we find that redness as immediately perceived is an attribute common to both. The difference lies in the different relations into which it enters in the two cases. As the thing - its shape, texture, flavour, odour, etc. As a psychical state, percipient, in relation to the general flow of his mental life ». Si noti che lo Stout era di formazione neohegeliana, così come numerosi esponenti del neoempirismo inglese; non sembri, perciò, strano, che in questo movimento, l'eredità neohegeliana sia almeno tanto forte quanto quella sensistica: si trattava di cercare nell'empirismo una migliore fondazione del sapere, essendo insoddisfacente quella che poteva dare il neohegelismo.

E' per questo motivo che non deve destar meraviglia, se talora qualche neoempirista non ha difficoltà a ritenere possibile l'esistenza dei *sense-data* o *sensa* anche fuori del rapporto conoscitivo con una mente. Mi sembra di vedere in questo movimento, così come in molti altri contemporanei, lo sforzo di liberarsi dagli impacci del gnoseologismo, in cui s'irretì nel seicento il pensiero europeo, e di tornare ad una valutazione più serena dell'esperienza, in cui il contatto della mente con la realtà tornasse ovvio e fiducioso come lo è sempre stato nel cosiddetto senso comune.

* * *

Il Russell, con i suoi scritti fino al 1922 (quindi prima delle rettifiche del suo empirismo contenute in « *The Analysis of Matter* » del 1927) ebbe una funzione di battistrada nell'elaborazione delle tesi del neoempirismo inglese, ma quelli che lo seguirono, come il Price, il Moore e soprattutto il Broad, pur accettando la nozione di *sense-data* o *sensa* come elementi primordiali della conoscenza, non negavano l'esistenza di un atto mentale, col quale si sintetizzerebbe il *sense-datum* nella sensazione (negazione a cui il Russell giunse, quando passò dal dualismo al monismo neutro).

Pur non negando che i *sense-data* potessero esistere senza essere sentiti, non teorizzavano sulla loro esistenza autonoma, come faceva il Russell denominandoli *sensibilia*.

Pur costruendo le cose materiali con *sense-data*, non li qualificavano quali realtà fisiche, come faceva il Russell.

Intendere il reale di cui disponiamo nell'esperienza, come costruzione operativa dalla mente con un materiale oggettivo e fornita nel suo insieme di una certa validità ed oggettività, è difendere una concezione costruzionistica (22).

Il costruzionismo del Broad assume come materiale i *sensa*, quindi le sagome colorate, gli odori, i suoni, così come ne abbiamo coscienza in ciascun momento. Supponiamo che io osservi una moneta da punti diversi; essa mi apparirà ora ellittica, ora rotonda, ora lineiforme; le varie sagome che posso percepire, sono tanti *sensa*; tutti sono percepiti con la stessa evidenza; d'altra parte non conosco la moneta se non in questi vari *sensa*. Come spiegare una tale molteplicità e la genesi da essa dell'oggetto fisico, che in-

(22) Per l'approfondimento di questo concetto, cfr.: E. RIVERSO - « Il costruzionismo e la sua fondazione critica » in *Atti dell'Acc. Naz. di Scienze Morali e Politiche in Napoli*, 1958 69.

dico con le parole 'questa moneta?' La spiegazione comune è che esiste l'oggetto fisico *moneta*, con determinate proprietà e che esso produce in chi l'osserva delle impressioni varie, corrispondenti ai *sensa*. «E' perfettamente ovvio che un tale punto di vista non può resistere alla critica. E' un misto incoerente di due teorie diverse della percezione. Riguardo agli attributi spaziali difende la concezione ingenuamente realistica del senso comune. Secondo questa concezione la sagoma vista e sentita non è un effetto prodotto in noi da qualche altra cosa. Esiste lì fuori, se la vediamo o sentiamo oppure no. I processi che avvengono in essa semplicemente ce la fanno vedere in circostanze opportune. Ma in quanto al colore e alla temperatura, la teoria scientifica segue una concezione del tutto diversa. E' una teoria causale. I processi nel *penny* non ci fanno vedere un colore o sentire una temperatura che siano già lì per essere visti o sentiti. Essi producono il colore o la temperatura «in noi»,.....» (23). L'incoerenza di questa sintesi di due concezioni sta nella pretesa, che il colore sia sentito separatamente dalla sagoma. La coerenza richiede, che la sagoma sia trattata allo stesso modo del colore e della temperatura; d'altra parte non si può dire che ciò che sentiamo con la vista sia identico a ciò che sentiamo col tatto. A questi problemi deve rispondere la «teoria dei *sensa*», del Broad, che così può venire riassunta:

«Quando ci muoviamo intorno guardando, come noi diciamo, verso lo stesso oggetto («guardare verso lo stesso oggetto» è una espressione presa dal linguaggio comune e non appartenente al linguaggio della teoria dei *sensa*), siamo coscienti di una serie di *sensa*, ciascuno fornito di sagoma e colore, e tutti molto simili sotto questi aspetti. Ma ci sono delle variazioni, che comunemente trascuriamo. Queste ci colpiscono quando raggiungono il massimo, e possono essere notate con indagine attenta in tutti i casi. Inoltre esse sono di regola invertite, quando rifacciamo all'inverso il nostro cammino» (24). Similmente, confrontando ciò che vedo e sento, con ciò che altri mi dicono di vedere e sentire, trovo una concordanza fondamentale e delle variazioni più o meno ampie tra i miei *sensa* e quegli degli altri. Questo graduale variare dei *sensa*, ordinati in serie, trova la sua spiegazione, se si ammettono due gruppi di fattori, che li condizionano; un gruppo di fattori

(23) BROAD - «*Scientific Thought*» cit., p. 273.

(24) O. c., p. 275.

dev'essere responsabile di ciò che è costante ed un altro di ciò che varia secondo un ordine speciale nelle serie di *sensa*. «Sembra, allora, che abbiamo buone ragioni per supporre che ci sono oggetti fisici nel senso di condizioni che (a) sono comuni a noi e ad altri; (b) sono relativamente permanenti e, in ogni modo, non cambiano *ipso facto* quando ci muoviamo; (c) determinano in qualche modo gli attributi dei nostri *sensa*, in unione con altre condizioni che variano da persona a persona nello stesso tempo e per la stessa persona in tempi diversi » (25).

Il mondo degli oggetti fisici e degli organi di senso è qui ammesso con un rapporto quasi-causale ai *sensa*; ma esclusivamente come un insieme di condizioni del verificarsi dei *sensa* medesimi; non bisogna, perciò, immaginarlo come un mondo spazialmente distinto dal mondo dei *sensa*, tuttavia bisogna ritenerlo strutturato in modo da corrispondere a quest'ultimo non solo per le qualità di sagoma e di moto, ma anche per quelle di sapore, colore, etc. (26).

* * *

L'insieme dei *sensa*, come rivelatore non ambiguo di un mondo di oggetti fisici, costituisce il mondo dell'esperienza, il mondo dello sperimentabile, quel mondo di cui più soggetti umani possono parlare fra loro, trovandosi almeno parzialmente d'accordo.

Determinate serie di *sensa*, che differiscono fra loro per modificazioni graduali, costituiscono la conoscenza di ciò di cui noi parliamo, quando diciamo 'corpi materiali'.

Mentre i *sensa* sono conosciuti da noi, perchè *si presentano* alla nostra consapevolezza (cfr. l'*acquaintance* di Russell), i corpi materiali sono da noi conosciuti in quanto conosciamo i *sensa*, in cui si rivelano le proprietà che li costituiscono; di essi, perciò, parliamo enumerando i caratteri che appaiono nei *sensa* (27).

Questa concezione, che ricorda la *conoscenza per descrizione* del Russell e la *teoria della definizione* del Moore, deve rendere possibile il ripensamento dei concetti scientifici alla luce della teoria dei *sensa*. Questo ripensamento, secondo il Broad, è più facile in seguito alla trasformazione dei concetti scientifici, che si

(25) *O. c.*, pp. 276 s.

(26) *O. c.*, pp. 280 s.

(27) Cfr.: *o. c.*, pp. 71 s.

sono liberati dalle incoerenze del meccanicismo e dall'assolutezza del tempo e dello spazio.

Anche qui il Broad procede contro il gnoseologismo dell'empirismo sei-settecentesco, per ridare alla conoscenza l'immediatezza con i vari aspetti della realtà naturale.

Dopo avere eliminato la distinzione tra proprietà primarie e secondarie, riducendo le une e le altre al livello dei *sensa*, ma rivendicando per le une e per le altre un pari condizionamento da parte degli aspetti fisici (28), egli s'impegna a trovare nel campo percettivo quelle proprietà spaziali, che ricevono la loro interpretazione scientifica nella teoria della relatività.

Il motivo più saliente di questa ricerca è l'individuazione della terza dimensione nella stessa percezione immediata, quindi nei *sensa*; e ciò contro una tesi rimontante a Berkeley, secondo cui la percezione visiva immediata non darebbe che uno spazio a due dimensioni; la terza dimensione sarebbe solo il risultato di una organizzazione successiva dei dati visivi, fondata sul confronto di questi con quelli tattili. Questa tesi non aveva altro argomento a suo appoggio che, essendo lo stimolo retinico esteso su di una superficie, quindi a due dimensioni, anche il *sensum* visivo, nascente in occasione (lo stimolo fisiologico non è propriamente causa del *sensum*, ma piuttosto una occasione) di quello stimolo, dovesse essere a due dimensioni (29). Un tale argomento non ha niente di convincente e nessuna indagine nella fisiologia dei sensi e del loro funzionamento può smentire ciò che appare con evidenza fenomenologica nei *sensa*, che, cioè, il campo della percezione visiva ha tre e non due dimensioni.

Come ciò avvenga, può essere spiegato facendo ricorso ad influenze di percezioni visive precedenti e di percezioni tattili, ma queste influenze non lasciano pensare ad una visione bidimensionale, su cui si costruirebbe un mondo visivo a tre dimensioni; in certi casi si vede effettivamente in tre dimensioni (es.: un pezzo di pane), come in altri si vede in due dimensioni (es.: un disegno su di un foglio).

(28) Cioè rivendicando un reale giallore, inerente agli oggetti fisici che si vedono gialli, ed un reale candore a quelli che si vedono bianchi; giallore e candore che possono accompagnare delle vibrazioni di varia lunghezza d'onda, ma non possono essere da esse sostituiti; cfr.: o. c., p. 281.

(29) Cfr.: o. c., p. 297. Utile, non solo per chiarimenti intorno a questo punto, ma anche per un migliore intendimento del pensiero del Broad in generale, il libro di Martin E. Lean: « *Sense-perception and Matter: A critical Analysis of C. D. Broad's Theory of Perception* » Routledge and Kegan Paul, London, 1932.

« La verità mi sembra essere come segue: 1) I *sensa* visivi, come tali, possono essere solidi. Esiste la qualità della solidità visiva, ed appartiene ad alcuni *sensa*, così come la sagoma di un *sensum* piano appartiene ad esso. 2) Le condizioni complete di ogni *sensum* visivo includono (a) un'area stimolata dalla retina (o ciò che corrisponde punto per punto con questa nel cervello tramite il nervo ottico); e (b) alcune condizioni nel cervello, che sono indipendenti dallo stimolo presente sulla retina. 3) Tra queste condizioni indipendenti ci sono tracce lasciate nel cervello da esperienze passate visive, tattili e di movimento. Queste, in genere, non appaiono nella coscienza. Se capita che appaiono, si esprimono come ricordi ed aspettative circa oggetti fisici. 4) Generalmente queste tracce cooperano semplicemente con gli stati cerebrali dovuti allo stimolo retinico, per produrre una sensazione visiva, il cui *sensum* è di questa o quella sorta » (30).

* * *

Lo spazio tridimensionale, che appare dato già nella percezione visiva, non è come una scatola vuota fornita di proprietà assolute e indipendenti dalle cose che eventualmente si possono trovare in esso. Per tal motivo la fisica newtoniana si allontanava dall'evidenza sensibile, rinchiudendosi in una visione artificiosa del reale. Nella percezione visiva noi vediamo le cose estese e solide, non lo spazio.

Per essere fedeli alla percezione visiva, occorre trattare le caratteristiche spaziali sempre e solo come proprietà e relazioni delle cose. Ciò è appunto quanto fa la nuova fisica, in seguito alla rivoluzione operata da Einstein.

E' chiaro anche, che se si considera lo spazio nelle cose e non le cose nello spazio, la stessa separazione tradizionale fra lo spazio e il tempo cade. Non esistono che le cose, nel campo dell'esperienza costituito dai *sensa*.

Le cose sono estese, profonde, distanti più o meno da noi e fra loro, cominciano ad esistere, si muovono, si trasformano, cessano di esistere. Questa è la realtà concreta, in cui si integrano rapporti spaziali e rapporti temporali.

Non si può parlare di tempo, che per descrivere alcuni rapporti di successione tra le cose e gli stati delle cose, quindi per descrivere il divenire delle cose. Non si può parlare di spazio, che

(30) O. c., pp. 293 s.

per descrivere rapporti di estensione fra le cose; la stessa geometria non può essere che lo studio teoretico di questi rapporti tra le cose.

Ma le cose hanno insieme rapporti di estensione e rapporti di successione, quindi isolare il tempo dallo spazio è sempre un falsificare la concretezza del reale. Si domanda, allora, il Broad, per esigenze tecniche spesso abbiamo bisogno di considerare il tempo e non lo spazio o lo spazio e non il tempo; è possibile fare ciò, senza cadere nelle falsificazioni di cui può essere accusata la fisica classica?

La risposta è che, se si considera il tempo come una quarta dimensione delle cose, è possibile assumere verso le cose una tale prospettiva, in cui una o più dimensioni subiscano una contrazione tendente al punto, come avviene se si osserva un segmento lineare, che viene orientato in modo da raggiungere una posizione perpendicolare rispetto al campo visivo; così, contraendosi ad un punto la dimensione temporale, noi abbiamo lo spazio nell'istante di tempo, di cui s'interessano i calcoli puramente spaziali e la geometria; contraendosi al punto le altre tre dimensioni, abbiamo il tempo nell'istante spaziale o punto, di cui s'interessano i computi puramente temporali. E' possibile anche contrarre una sola dimensione spaziale o due, lasciando intatta quella temporale (31).

Questo energico richiamo alla concretezza delle cose nel tener conto della spazialità e della temporalità, esige che i concetti fondamentali della geometria, soprattutto i concetti di punto e di linea, siano definiti in termini di cose e che al concetto di tempo sia assicurato un significato esperienziale.

* * *

Il concetto di spazio esige una giustificazione, che lo renda legittimo.

« Se riflettiamo, vediamo che l'evidenza dell'esistenza di un tale oggetto (lo spazio) non è affatto ovvia. Non possiamo nè vedere nè toccare spazi vuoti; ciò che noi vediamo e tocchiamo, sono frammenti di materia. Ora, naturalmente, molte cose in cui gli scienziati credono, non possono essere percepite mediante i

(31) Ad esempio, un astronomo che studia il moto di una nebulosa spirale in allontanamento dal centro del cosmo, tien conto solo della dimensione temporale e di quella di profondità; le altre sono irrilevanti; in una gara podistica si tien conto della dimensione temporale e di quella secondo cui si svolge la corsa, per cui, se questa è osservata di fianco, l'altezza e la profondità sono irrilevanti.

sensi; nessuno può vedere o toccare un atomo di idrogeno o una onda di luce. Tali oggetti sono inferiti dagli scienziati a partire dagli effetti percepibili che si suppongono prodotti da loro. Ma lo spazio non è neppure in questa posizione. Poichè, come vedemmo, l'essenza dello spazio nella concezione tradizionale, è che esso non produce nessun effetto. Ovviamente, allora, l'esistenza dello spazio non può essere inferita dai suoi supposti effetti percepibili, dal momento che non si suppone che ne abbia. Se, dunque, lo spazio non è nè percepito nè inferito, donde ne ricaviamo il concetto? » (32). Certamente dai corpi. Dunque anche i concetti fondamentali della geometria devono essere definiti in termini di corpi.

Qui il Broad riprende l'« astrazione estensiva » del Whitehead, che forniva la via di definizioni di questo genere (33).

Il problema più grave è quello di definire il punto, quando è inconcepibile pretendere che l'estensione risulti di elementi privi di estensore.

A tale scopo conviene tener presente la maniera con cui si definiscono i numeri irrazionali in matematica (es.: $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$).

Poichè essere numero significa obbedire alle leggi formali dell'addizione e della moltiplicazione, i numeri irrazionali possono essere considerati non più come limiti di determinate serie di numeri razionali (es.: « $\sqrt{2}$ » era definito come il limite della serie di quelle frazioni razionali i cui quadrati sono inferiori a 2), ma come le serie stesse, poichè non solo i limiti delle serie, ma le serie stesse obbediscono alle leggi formali dell'addizione e della moltiplicazione. Il vantaggio che si ottiene sostituendo le serie ai limiti è che così viene garantita l'esistenza (logico-matematica) dei numeri irrazionali, esistenza che non restava garantita dal concetto di limite, ossia di un numero a cui la serie si accosta continuamente, senza mai raggiungerlo (proprio come avviene nella frase « il presente re di Francia », in cui l'esistenza del re di Francia non è garantita dalla frase stessa) (34).

In maniera analoga si può procedere in geometria e definire i punti, non come limiti di serie di volumi, interni l'uno all'altro, dei quali ciascuno ne contenga uno più piccolo, bensì come queste serie stesse.

La percezione ci dà i termini più grossi di queste serie, men-

(32) *O. c.*, pp. 32 s.

(33) Cfr.: A. N. WHITEHEAD - « *The Concept of Nature* » Cambridge Univ. Press, Cambridge 1955, pp. 74-98.

(34) Cfr.: BROAD - « *Scientific Thought* » cit., pp. 39-43.

tre il presupposto che lo spazio è continuo ci garantisce l'esistenza dei volumi più piccoli. Orbene queste serie soddisfano precisamente ai requisiti formali dei punti geometrici, se risultano di volumi che convergono verso un solo centro (35).

In maniera analoga si possono definire le linee ed i piani (36).

Se si accetta il mio punto di vista, che ogni definizione è una riduzione a un determinato contesto linguistico, interpretativo o esperienziale, si può dire che queste definizioni illustrate dal Broad sulla scia del Whitehead e poi rielaborate dal Russell (37), sono la più brillante riduzione dei concetti geometrici fondamentali al campo della percezione sensoriale più ovvia e immediata.

E' interessante anche osservare che esse costituiscono un motivo caratteristico del neoempirismo inglese. « Solo le cose particolari possono essere percepite mediante i sensi, dice il Broad (38); e i punti non sono cose particolari. Sono classi di serie di volumi, o, per essere più accurato, sono le somme logiche di tali classi. I volumi e le serie di volumi che definiscono i punti esistono veramente, ed i primi e più grossi termini queste serie possono essere percepiti. Gli stessi punti sono funzioni logiche piuttosto complicate di queste serie. Essi esistono nel senso che sono determinate funzioni di serie reali di cose particolari che davvero esistono ».

* * *

Anche il concetto di tempo, tanto importante in fisica, dev'essere riagganciato all'esperienza sensibile, dev'essere reinterpretato in termini di percezione sensibile.

E' noto che, da quando il tempo è stato considerato separatamente dal campo del percepito e dalle cose, è divenuto sempre più enigmatico, fino al punto che o lo si è negato del tutto, come fece il Mc Taggart (39), o lo si è collocato al di là (o al di qua)

(35) Questo centro non è definito come un punto, se no si avrebbe la circolarità nella definizione del punto, ma come un sistema di rapporti fra i volumi medesimi.

(36) Cfr.: o. c., pp. 44-50.

(37) In « *The Analysis of Matter* », Dover Publ., New York 1954 (I ed. 1927 Allen and Unwin) pp. 290-302.

(38) « *Scientific Thought* » cit., p. 51.

(39) Cfr.: J. M. E. M' TAGGART - « *The Unreality of Time* » in *Mind* 1908, n. s. 17, e « *The Relation of Time and Eternity* » in *Mind* 1909, n. s. 18, n. 71. La prova della non realtà del tempo consiste nel mostrare che non c'è tempo se non c'è « passato », « presente », « futuro », ma questi predicati importano una contraddizione, perchè mentre sono incompatibili fra loro, si possono applicare tutti e tre a ciascun evento. In un recente scritto (« *A defense of Mc Taggart's Proof of the Unreality of Time* » in *The Philosophical Review* 1960, 69, pp. 497-504) Michael Dummet sostiene che la prova di Mc Taggart è fondata sul presupposto che ciò che è reale può essere descritto in modo completo; orbene, se esistesse davvero il tempo, allora, giacchè ciò che è temporale non può essere descritto completamente senza il ricorso a parole come 'io', 'qui', 'ora', non esisterebbe una descrizione completa della realtà.

della esperienza sensibile, affidandolo a qualche intuizione *sui generis*, come fece il Bergson (40).

Del resto le difficoltà della razionalizzazione del tempo erano già note a S. Agostino e, se si considera il presente come punto di separazione del passato e del futuro, si può osservare che il futuro è il non esistere ancora, il passato è il non esistere più il presente è il passaggio del non esistere ancora al non esistere più. Ma questa aporia nasce da una maniera astratta ed arbitraria di considerare il tempo.

Il Bergson osservò che, considerare il tempo come una linea divisibile in punti, è un falsificarlo, è uno scambiare lo spazio per la durata. Il presente non può essere un punto. « Che cos'è per me il momento presente? Il proprio del tempo è lo scorrere; il tempo già trascorso è il passato e noi chiamiamo presente l'istante in cui scorre. Ma qui non può trattarsi di un istante matematico. Indubbiamente c'è un presente ideale, puramente concepito, limite indivisibile, che separerebbe il passato dall'avvenire. Ma il presente reale, concreto, vissuto, quello di cui parlo quando parlo della mia percezione presente, occupa necessariamente una durata » (41).

Il Whitehead, che alimentò il suo empirismo di tante suggestioni bergsoniane, trovò giusta questa osservazione, ma, invece di servirsene per scindere il tempo dallo spazio, collocò la durata in quanto tale, nello stesso campo esperienziale delle percezioni sensibili, sostenendo che la percezione che avviene nel momento, è percezione di durata. Il momento riceveva da lui una definizione conforme ai criteri dell'« astrazione estensiva » (42), capace di soddisfare le esigenze dei calcoli della fisica, ma anche saldamente legata alla effettiva percezione sensibile (43).

(40) Cfr.: « *Essai sur les données immédiates de la conscience* » Paris, Alcan 1921 la I ed. è del 1888), pp. 75-83; « *Matière et mémoire* » Alcan, Paris 1921, XVI ed., pp. 148 ss; « *La pensée et le mouvant* » Alcan, Paris 1934, pp. 9-12, 188-193.

(41) « *Matière et mémoire* » ed. cit., pp. 148 s.

(42) « *A moment is merely a class of sets of durations whose relations of extension in respect to each other have certain definite peculiarities* ». A. N. WHITEHEAD - « *The Concept of Nature* » cit. p. 62.

(43) E' interessante notare come il Whitehead abbia assimilato nella sua definizione per « astrazione estensiva » la concezione bergsoniana della durata nell'istante. Si confrontino i seguenti due passi; il primo è di Bergson (« *Matière et mémoire* » cit., pp. 148 s), il secondo è di Whitehead (« *The concept of nature* » cit., pp. 72 s). « *Où est donc située cette durée? Est-ce en deçà, est-ce au delà du point mathématique que je détermine idéalement, quand je pense à l'instant présent? Il est trop évident qu'elle est en deçà et au delà tout à la fois, et que ce que j'appelle « mon présent » empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir. Sur mon passé d'abord, car « le moment où je parle est déjà loin de moi »; sur mon avenir, car c'est sur*

Il Broad s'inserisce in questo contesto di preoccupazioni e di idee, che gli fa accettare l'«astrazione estensiva» anche per la definizione del momento temporale, ossia di un settore puntiforme della catena causale degli eventi; definizione che serve all'interpretazione della dimensione temporale del reale in termini di esperienza sensibile.

Beninteso, tale interpretazione non isola la dimensione temporale dal reale, così come l'interpretazione della geometria mediante le già ricordate definizioni del punto e della linea non isolano dal reale le dimensioni spaziali. Si tratta solo di prospettive che riducono una o altre dimensioni al limite puntiforme.

Quando si tien conto insieme delle dimensioni spaziali e di quelle temporali, si ha la meccanica. «La meccanica è una specie di geometria degli eventi, che deve tener conto insieme delle loro caratteristiche spaziali e delle loro caratteristiche temporali. La geometria è la meccanica che si ha quando ci limitiamo ad un solo momento ed omettiamo le caratteristiche temporali degli eventi» (44).

Mentre il Bergson si limitava a illustrare la percezione di durata come percezione di uno «scorrere», di un ammassarsi del passato verso il futuro, il Broad sentiva il bisogno di individuare nella percezione di durata un contenuto oggettivo capace di dare un significato preciso alla nozione di tempo fisico ed ai calcoli che lo riguardano. Questo contenuto è il divenire, il cambiamento, l'esser prima e poi, il succedersi degli eventi secondo un nesso causale. La continuità del divenire dà ad ogni percezione che ha luogo in un momento, una certa complessità, in cui è sempre possibile individuare un prima ed un poi, perciò il presente non è senza durata, non è senza prima e dopo.

Ma che cosa è il divenire? Che significa che una cosa cambia da rossa in verde? Si può intendere che nella storia del divenire generale esiste un evento piuttosto lungo (la cosa) e che in successivi momenti è possibile distinguere varie sezioni di questo

l'avenir que ce moment est penché, c'est à l'avenir que je tends.....». «But we deny this immediately given instantaneous present. There is no such thing to be found in nature. As an ultimate fact it is a nonentity. What is immediate for sense-awareness is a duration. Now a duration has within itself a past and a future; and the temporal breadths of the immediate durations of sense-awareness are very indeterminate and dependent on the individual percipient... The passage of nature leaves nothing between the past and the future. What we perceive as present is the vivid fringe of memory tinged with anticipation. This vividness lights up the discriminated field within a duration».

(44) BROAD - «Scientific Thought», cit., pp. 56 s.

evento, tali che nella prima sezione può esser detto rosso e nell'ultima verde (45).

Non si parla, quindi, di sostanza, di accidenti, ma di eventi nel campo della esperienza. Essendo gli eventi forniti di struttura, è possibile distinguere in essi degli elementi generali, che permangono, ed altri che vengono sostituiti. Paragonando « le posizioni sensibili e le altre qualità dei *sensa* in campi successivi » si ha conoscenza che un oggetto sensibile si è mutato o mosso (46). Se tale paragone avviene fra due momenti di uno stesso atto percettivo, si ha la percezione del divenire in atto (47), ossia la percezione sensibile del durare. Se la mutazione riguarda le proprietà posizionali dell'oggetto, ossia i suoi rapporti spaziali con gli altri oggetti, si ha la percezione del movimento. Ma, giacchè un oggetto è un sistema di eventi dati nei *sensa*, essendo questi forniti di temporalità e spazialità, l'oggetto reale si protende nello spazio e nel tempo e non può esserci un'adequata descrizione di esso in un solo istante; una tale descrizione sarà solo la descrizione di una parte dell'oggetto, come lo può essere una descrizione che prescinda dalla profondità (per es.: una fotografia in due dimensioni).

« Un dato oggetto è una certa fascia, pervasa di una speciale unità e continuità, che la caratterizza e la distingue da fasce di altro genere. Dire che un certo oggetto non è cambiato in alcun modo, è dire che tutte le successive sezioni di una certa fascia sono qualitativamente non distinguibili l'una dall'altra. Un oggetto che non cambia è, così, una fascia *completamente uniforme* di storia. Dire che un certo oggetto si è mosso, ma non si è altrimenti mutato, è dire che le qualità posizionali di sezioni successive di una certa fascia sono progressivamente diverse. Un oggetto in moto è, quindi, una fascia *posizionalmente non uniforme* » (48). Questa concezione, che esclude sia lo spazio assoluto che il tempo assoluto, permette un ripensamento della prospettiva fisica più recente in termini di eventi percepiti e non più di realtà ipotetiche sganciate dall'esperienza diretta.

Questo ripensamento delle basi percettive della fisica, mentre dà alle nozioni della geometria, della meccanica e di tutta la fisica un significato empirico preciso, ne ribadisce la perfetta trattabi-

(45) O. c., p. 63.

(46) O. c., p. 351.

(47) O. c., p. 353.

(48) O. c., p. 408.

lità logico-matematica, giacchè è una caratteristica del neoempirismo inglese (che lo distingue dall'empirismo settecentesco) la stretta connessione delle operazioni logiche e matematiche con le percezioni sensibili.

Il neoempirismo inglese non conosce la distinzione kantiana tra sensibilità e intelletto.

A differenza dal Russell ed a somiglianza di Whitehead e dell'Alexander, il Broad si preoccupa di inserire il suo ripensamento della fisica in un quadro generale dell'universo, anche se solo suggerito, in cui la mente e il mondo hanno la loro parte.

Ovviamente qui si entra nel campo della filosofia speculativa, ove non sempre si può raggiungere la certezza, ma dove l'approssimazione è importante, perchè può dare garanzie non indifferenti all'indagine filosofica.

La *Weltanschauung* del Broad è di tipo evoluzionistico (qui si può vedere una influenza bergsoniana indiretta). Essa vede il reale, quale appare nei *sensa*, come un vasto complesso di eventi uniti a fasci che costituiscono i corpi e le loro proprietà. Essa vede nel divenire di molti di questi corpi un'organizzazione speciale, che viene denominata attività vitale e trova una certa continuità di forme tra i corpi forniti di attività vitale più complessa ed i corpi forniti di un'attività vitale più semplice. Essa cerca nel più complesso chiarimenti del meno complesso (49). Essa è pervasa dalla consapevolezza di una soggettività, a cui la realtà è sensibilmente presente, almeno in parte; ma a questa si aggiunge la consapevolezza, che anche ad altre soggettività il reale è presente; la consapevolezza che ogni soggettività è lo svolgersi di una attività, che non è fuori del mondo, che risulta di eventi, così come tutto il resto del mondo; i settori del mondo, in cui si svolgono questi eventi, sono quegli'insiemi di eventi che vengono detti corpi umani e, più precisamente, quella parte che va sotto il nome di 'cervello'.

Il centro di questa *Weltanschauung* è, ovviamente, costituito dalla dottrina della natura della mente, che è quanto dire del soggetto cosciente, a cui il mondo è presente.

Il Broad la elabora con grande cura, esaminando le varie teorie possibili sull'argomento, che riduce a diciassette, aggruppate in tre insiemi, dei quali il primo contiene le teorie secondo cui la

(49) BROAD - « *The Mind and its Place in Nature* », cit., p. 11.

materialità e la « mentalità » (potremmo tradurre « *mentality* » con « spiritualità », ma il senso sarebbe cambiato) sono attribuiti differenziatori di una o più sostanze (50); il secondo che contiene le teorie secondo cui solo la materialità o solo la « mentalità » è un attributo che aggiunge una differenziazione ad una sostanza; il terzo che contiene le teorie secondo cui nè la materialità nè la « mentalità » sono attributi che differenziano qualche sostanza.

Dalla discussione di queste diciassette teorie (formulate spesso in maniera artificiosa e talora difficilmente identificabili con qualcuna delle teorie, che la storia della filosofia ci offre) il Broad giunge alla conclusione, che il materialismo emergente (secondo cui la materialità è un attributo differenziatore e la « mentalità » è una caratteristica emergente), il neutralismo emergente (secondo cui nè la « mentalità », nè la materialità sono attributi differenziatori, ma la « mentalità » è emergente e la materialità è illusoria) sono egualmente ammissibili.

Fra queste teorie egli preferisce il materialismo emergente, sia perchè ritiene possibile e probabile che la materialità sia un attributo differenziatore « nel senso che ci sono alcune cose che hanno tutti i fattori della materialità e nessuno di questi fattori è emergente o riducibile », sia perchè trova delle difficoltà nelle forme di neutralismo a lui note, cioè quella di Russell e quella di Alexander (51).

Conoscendo in generale la sua concezione intorno alla mente, possiamo più facilmente intendere ciò che egli pensa dei rapporti tra la mente ed il corpo.

Egli ritiene che il corpo e la mente sono entità distinte, ma in intima unione, in modo tale che i fenomeni mentali possono dirsi aver luogo nel corpo, tuttavia il loro reciproco rapporto è convenientemente denominato se si dice che il corpo è *animato* dalla mente. Il corpo agisce sulla mente nelle sensazioni e la mente sul corpo nelle volizioni; questa tesi, che può dirsi del senso comune, difficilmente può essere provata positivamente, ma nessun argomento valido è stato mai portato contro di essa, che, peraltro, spiega in maniera soddisfacente il conoscere ed il vivere dei viventi (52).

(50) Sostanza, non in senso razionalistico-scolastico.

(51) *O. c.*, p. 650.

(52) *O. c.*, pp. 131 ss.

Questa conclusione, che ha tutta l'aria di essere un pò semplicistica, fa sorgere dei quesiti importanti: che cosa conviene credere intorno ai nostri corpi ed ai corpi del mondo esterno? Che cosa effettivamente fa la mente, quando percepisce un oggetto materiale?

Riguardo al primo di tali quesiti, il Broad fissa alcuni punti (53). In primo luogo, che noi possiamo ammettere oggetti relativamente permanenti, i quali hanno veramente sagoma, grandezza e posizione, che si trovano in reciproche relazioni spaziali e temporali e che si muovono davvero nello spazio. In secondo luogo possiamo ritenere che alcuni di questi corpi sono animati da menti e che ciascuno di questi corpi animati si manifesta alla sua mente in un modo speciale, ossia mediante sensazioni organiche, e niente altro si manifesta ad una mente in questo modo. In terzo luogo si può ammettere che gli oggetti fisici, animati o no, si manifestano alle menti che non li animano, in vari modi. In quarto luogo si può credere che uno stesso oggetto fisico si manifesta contemporaneamente a più menti che animano corpi. In quinto luogo si può ritenere che «paragonando i costituenti oggettivi di varie situazioni percettive e riflettendo sulle loro correlazioni», si possano determinare con alta probabilità le proprietà degli oggetti fisici che si manifestano in tali situazioni e con minore probabilità qualcosa della loro struttura microscopica. Sebbene bisogni ammettere che ad ogni qualità che appare nei *sensa* deve corrispondere una qualità negli oggetti, non è necessario ammettere che negli oggetti la qualità sia proprio come appare nei *sensa*; in ogni caso bisogna anche tener conto dei processi nervosi mediante i quali la impressione sensibile viene comunicata al cervello e resa utilizzabile dalla mente.

Riguardo al secondo quesito (54) è del parere, che si debbano accettare i seguenti punti. Primo, che la situazione percettiva, come si è già detto, contiene due costituenti, uno oggettivo ed un altro soggettivo. Secondo che il costituente oggettivo è un campo di sensazioni con uno speciale *sensum*, che vi si distingue. Terzo, che il costituente soggettivo è una massa di sensazioni corporee, unite ad alcune emozioni specifiche, a sensazioni muscolari, a sentimenti di familiarità, ad immagini, etc..... Quarto, che tutta

(53) *O. c.*, pp. 218 s.

(54) *O. c.*, pp. 19 s.

questa massa di sensazioni è prodotta dal *sensum* mediante un'ecitazione di tracce già esistenti nel soggetto. Quinto, che il *sensum* è percepito con l'entrare in una speciale relazione con la massa delle sensazioni corporee. Sesto, che la nozione di oggetto fisico non deriva dai dati sensoriali, ma è una categoria definita da postulati.

Questi principi permettono una importante precisazione nei riguardi della filosofia del Broad.

Dalle pagine precedenti di questo saggio appare in tale filosofia un dualismo di prospettiva. Ho notato la sua impostazione fenomenologica, che evita sia il psicologismo, salvando l'oggettività nei *sensa*, sia il gnoseologismo, che scinde il conoscente dal conosciuto, salvando la presenzialità di questo a quello. Tuttavia ho anche illustrato le sue tesi sul rapporto quasi-causale tra le cose in se stesse ed i *sensa*, sulle strutture della realtà conoscibili solo mediante illazioni e sulla mente come grado superiore dell'evoluzione della materia. Non è difficile rendersi conto che la metafisica, la psicologia e la gnoseologia contenute in queste tesi, sono su di un piano di realismo, che è certamente al di fuori del piano fenomenologico.

Chi legge gli scritti del Broad non può evitare una certa perplessità, nell'incontrarsi ora con discorsi formulati in linguaggio fenomenologico ed ora con discorsi formulati in linguaggio realistico. Dai primi risulterebbe che tutto è sensazione e sentito; dai secondi risulterebbe che tutto è materia.

A mio avviso qui non si tratta di un'incoerenza nel discorso del Broad, ma appunto di due piani autonomi, in cui esso si pone, l'uno della *descrizione fenomenologica* («ciò che la mente effettivamente fa, quando conosce»), l'altro di una *interpretazione metafisica*, che deve fornire le basi filosofiche della scienza («ciò che conviene credere intorno ai corpi»).

In quel piano si vuole assodare ed isolare l'oggettività del conosciuto, in questo si vuole organizzare un mondo di cose articolato e coerente, che sia il mondo della realtà in se stessa. Quello è il piano del dato, in cui vige il criterio della evidenza. Questo è il piano del costruito, in cui vige il criterio della plausibilità e della probabilità. Il costruito, cioè il mondo delle cose, è presente alla mente per il fatto che gli elementi di cui risulta sono gnoseologicamente ricavati dai dati e la loro esistenza ontologica è asserita per una specie di induzione che parte dai dati.

Indubbiamente questa induzione esigerebbe una giustificazione, che, in verità, manca nel pensiero del Broad; ma mi sembra riconoscibile qui una certa intenzionalità presente nei *sensa*, che rinvia ad un oggetto in sè, corrispondente all'oggetto nella conoscenza.

I due piani di cui faccio menzione non trattano insieme distinti di realtà, perchè se non tutto ciò che è ammesso come evento oggettivo è ammesso come dato nella sensazione, certamente tutto ciò che è ammesso come sensazione è ritenuto essere anche evento oggettivo. Il candore di questo foglio è un evento tra gli eventi che costituiscono le cose presenti sulla mia scrivania, oltre ad essere un *sensum* nella mia sensazione visiva di questo istante; ma è *sensum* mio; è conosciuto da me, perchè s'inserisce in uno speciale insieme di altri eventi legati al mio corpo: le mie sensazioni muscolari, i miei sentimenti, i miei ricordi, etc.

Si potrà chiedere quali dei due piani vien prima e rende possibile l'altro. Bisogna rispondere che gnoseologicamente vien prima il piano fenomenologico, quello della presenzialità del *sensum*, e che questo rende possibile parlare di una realtà, in cui ci sono il conoscente con le sue strutture mentali ed il conosciuto via via organizzato con l'aiuto di queste strutture. Ma metafisicamente, ossia in seno all'organizzazione del conosciuto, la realtà conoscibile e la mente che può conoscere precedono la conoscenza stessa e la rendono possibile.

Se dessimo una portata metafisica alla descrizione fenomenologica, la priorità della presenzialità sulla cosalità sarebbe anche una priorità della conoscenza in atto sulla conoscibilità e quindi sulla realtà in sè. La realtà in quanto tale, si esaurirebbe nell'essere conosciuta. Questo slittamento, caratteristico dell'attualismo italiano, è assai bene evitato dal Broad, che è stato, oltre tutto, un illustre maestro di analisi filosofica; la sua filosofia non incorre nell'idealismo attualistico, che, pur presentandosi spesso in forme speciose, non è che il risultato di alcuni errori linguistici.

Nell'organizzazione del conosciuto il conoscente non intende trattare di due conoscenze, ma di realtà autonome da queste. Il passaggio dalla osservazione che «*x* è conosciuto da me» all'affermazione che «l'essere di *x* si esaurisce nell'essere conosciuto da me» è assolutamente arbitrario e non può trovare alcuna conferma, ad eccezione di quella stolido analogia, che, facendo del

conoscere un recipiente per conoscenze, si domanda: come posso *uscire* dal mio conoscere in atto?

All'inizio del novecento, per merito del Moore e del Russell, il pensiero inglese si era liberato del paralogismo idealistico ed in genere sapeva resistere alla tentazione di dare una portata metafisica alle costatazioni fenomenologiche.

E' chiaro, allora, che il Broad non poteva trattare sul piano fenomenologico il problema della natura metafisica degli eventi percepiti; questo problema doveva essere posto sul piano dell'interpretazione metafisica. Se lì avesse trattato questo problema ed avesse concluso che la natura di ciò che è percepito consiste nell'essere percepito, con ciò avrebbe potuto intendere solo che la natura fenomenologica di ciò che è percepito consiste nell'essere percepito; ma dire « natura fenomenologica di una cosa » è dire « una cosa in quanto è percepita »; dunque l'unica sua conclusione legittima sarebbe stata una tautologia.

Egli, invece, poneva il problema della natura degli eventi sul piano dell'interpretazione metafisica e considerava l'evento non come percepito, ma come realtà inserita in un contesto di realtà condizionate da strutture ontologiche (55) e fisiche. Il suo materialismo consiste nel non ammettere nell'interpretazione metafisica alcun contesto di realtà che, essendo condizionato da strutture ontologiche, non sia anche condizionato da strutture fisiche.

Da ciò nasce una difficoltà: l'io, il soggetto come soggetto, non restano ignorati nella loro autenticità in una tale filosofia, in cui la descrizione fenomenologica non tien conto che di sentiti e di fatti concernenti le sensazioni, mentre l'interpretazione metafisica non tien conto che di cose del mondo fisico?

A tal proposito bisogna tener presente che il Broad non aspira a darci il più bello e soddisfacente sistema possibile, bensì solo a constatare ciò di cui si ha esperienza diretta e ciò che si può inferire con buona probabilità. Il problema dell'io è, per lui, il problema di ciò che può essere direttamente percepito nelle « situazioni introspettive » e di ciò che può essere asserito a partire da esse.

Egli osserva che noi non percepiamo mai con l'introspezione alcuna cosa che possa essere considerata come un « *puro ego* » o « *io puro* » o « *io trascendentale* », permanente attraverso il suc-

(55) In realtà il Broad non parla espressamente di strutture ontologiche, ma, a mio avviso, le suppone come ciò che dà valore oggettivo alla logica.

cedersi dei vari stati mentali ed impegnato ad unificare appunto questi stati; dei motivi per supporre che debba esistere, potrebbero nascere solo nell'interpretare ed organizzare le constatazioni intorno ai nostri vari stati mentali (56).

Pertanto il Broad non trova necessario addentrarsi nella ricerca di tali motivi, bastandogli raggiungere la sua teoria della mente, qualificata come «materialismo emergente». Egli osserva, inoltre, che anche l'«io empirico», ossia l'io come l'insieme di tutte le conoscenze introspettive, che un uomo ha durante la sua vita, non è mai oggetto di immediata introspezione, perchè in nessun momento noi percepiamo immediatamente tutta la nostra storia, per così dire, interiore; tuttavia nessuno può negarlo. Esso è come l'oggetto fisico, che risulta di tutta una storia di eventi, della quale in ogni «situazione percettiva» noi non cogliamo che un piccolo settore. Similmente ogni «situazione introspettiva» che dura per un minuto o poco più, non coglie che un piccolo settore dell'io empirico (57).

Le «situazioni introspettive» hanno contenuti oggettivi dello stesso valore dei contenuti oggettivi delle «situazioni percettive», che danno i *sensa*. In quel caso, come in questo, non possiamo negare o contestare la loro validità oggettiva. Tali contenuti sono ciò che realmente è dato a noi nella nostra esperienza, sono ciò da cui dobbiamo partire in ogni teorizzazione, non per negarlo o contestarlo, ma per interpretarlo. Noi non saremmo portati a queste teorizzazioni ed interpretazioni, se nelle nostre situazioni percettive e introspettive non vivessimo una intenzionalità che ci porta oltre i contenuti di esperienza, verso gli oggetti come realtà in sè. E' sempre questa intenzionalità (58) che ci spinge verso l'ammissione di altre menti in altri corpi. «La nostra credenza nell'esistenza di altre menti non è raggiunta mediante inferenza; e la nostra credenza nell'esistenza di oggetti materiali non è raggiunta mediante inferenza. Nondimeno ciascuna di queste credenze può essere resa probabile mediante alcuni argomenti indiretti e analogici, purchè ammettiamo che hanno una determinante probabilità antecedente. Ma le due credenze non sono logicamente indipendenti l'una dall'altra. Poichè alcuni degli argomenti che

(56) Cfr.: *o. c.*, pp. 276-282.

(57) Cfr.: *o. c.*, pp. 282-285.

(58) Il termine di 'intenzionalità' non esiste nel Broad, ma il concetto sembra implicito.

sostengono la credenza della materia, dipendono dalla nostra accettazione di ciò che gli altri dicono intorno alle loro percezioni; e l'accettazione di tali asserti suppone la nostra credenza in altre menti. Di nuovo, gli argomenti per analogia, per sostenere la nostra credenza nelle altre menti, presuppongono o a) che i sentimenti che sentiamo ed i *sensa* che sentiamo siano apparenze di oggetti materiali a noi, o b) che alcuni *sensa* possono essere sentiti da più di una mente. Giacchè la seconda condizione è dubbia, mentre la prima è sufficiente anche se la seconda è falsa, segue che gli argomenti per analogia in sostegno della nostra credenza in altre menti sono più forti se crediamo che i *sensa* sono apparenze di materia che se non vi crediamo » (59).

Ovviamente esisterebbe anche un'altra alternativa, quella di non ammettere nè delle menti che percepiscono e ci esprimono in asserti le loro percezioni, nè una materia che permette percezioni analoghe in noi e negli altri e che costituisce corpi altrui. In questo caso non avremmo che chiuderci nei nostri *sensa* in un solipsismo rigoroso. Ma è appunto l'incapacità di chiudersi in un tale solipsismo a rivelare nella descrizione fenomenologica del Broad il fattore implicito di una intenzionalità, che rompe il cerchio dei *sensa* e delle situazioni percettive e introspettive, per andare oltre, verso un'alterità materiale e mentale o, almeno, solo mentale.

* * *

Che dire di questo empirismo e di questo materialismo che il Broad presentava tanto discretamente e senza alcuna pretesa dogmatica?

Non bisogna confonderlo con alcuna forma di materialismo meccanicista, perchè il Broad è ben consapevole dell'inaccettabilità del meccanicismo nella fisica stessa e non è sedotto dall'ideale scientifico meccanicistico.

Neppure bisogna confonderlo con quei materialismi, che dogmaticamente negano tutto ciò che va oltre la materia.

Occorre anche tener presente che in esso la materia non è l'estensione bruta ed inerte di Cartesio, nè quella negatività di platonica e neoplatonica memoria, fonte di disordine morale e di

(59) *O. c.*, pp. 347 s.

imperfezione cosmica, che si oppone al pensiero ed opprime ciò che di nobile c'è nell'uomo.

Nella concezione del Broad la materia non è che un sistema di eventi regolati da leggi, ossia calcolabili matematicamente; queste leggi sono dette « fisiche », ma tale aggettivo non aggiunge nulla, nè le dette leggi vanno intese meccanicisticamente.

Se il Broad non sa andare oltre questa materia, non esclude positivamente un campo di realtà al di là dei suoi confini metafisici.

A questo proposito egli non avanza che un'opinione, che gli sembra più fondata delle altre.

Ciò mi spinge a chiedermi fino a che punto può considerarsi materialistica una filosofia, che propone una metafisica con l'esplicita consapevolezza, che si tratta di un'opinione plausibile e non di una verità assodata. Questa metafisica materialistica risponde alle esigenze di una fondazione della scienza moderna, ma non risponde alle esigenze di altri campi dell'attività dell'uomo, qual'è, ad esempio, l'attività etica, nè pretende rispondervi (60). Non è, allora, il caso di ritenere che il Broad abbia voluto darci semplicemente un'ipotesi da lavoro, una prospettiva metafisica parziale, bisognosa di essere integra e superata in una prospettiva più profonda, più raffinata, ma egualmente capace di fondare il significato e la validità delle proposizioni scientifiche odierne?

Non è forse il caso di parlare di un fisicalismo metodologico, più che di un vero e proprio materialismo?

Chechè ne sia, questo fisicalismo è importante per la funzione storica che ha svolto; ma oggi, dopo gli ultimi progressi dell'epistemologia genetica, della critica della scienza, della psicologia topologica, deve considerarsi del tutto sorpassato, anche se gli studiosi non possono ignorarlo sia come punto di riferimento nell'edificazione di tesi nuove, sia per intendere lo sfondo metafisico di importantissime ricerche logiche e semantiche, compiute alcuni decenni or sono, ma ancora di grande utilità.

Due sono, a mio avviso, i maggiori inconvenienti, che la concezione del Broad presenta.

La prima è che, nonostante le buone intenzioni apertamente professate, il Broad non riesce a distinguere nettamente l'indagine scientifica da quella filosofica e finisce per poggiare la sua metafi-

(60) Di altri problemi, ad es. del problema etico, il Broad si è interessato in altra sede, ma con poco successo; cfr. il suo libro: « *Five Types of Ethical Theory* », pub. da Routledge e Kegan Paul.

sica sulla scienza, passando insensibilmente da questa a quella, e, se le sue costruzioni metafisiche non hanno il carattere di dogmatismo arbitrario di altre costruzioni, che stanno tra il filosofico e lo scientifico, sono costrette ad accontentarsi di una plausibilità, che toglie molto alla loro importanza nel sapere umano. Al Broad mancano le nozioni di 'ontologia' e di 'indagine ontologica', tanto necessarie ad una solida fondazione della metafisica (61).

La seconda è la mancanza della dimensione genetica concreta nella sua indagine. Anche quando egli allude alla genesi di qualche aspetto del sapere, nè utilizza alcuna ricerca scientifica di epistemologia genetica, nè vi attribuisce la debita importanza. Troppi elementi sono *dati* nella sua visione del reale, quando la loro genesi potrebbe chiarirne la natura e la funzione e potrebbe anche condurre ad una visione più profonda ed elaborata del reale (62).

Napoli - Università.

EMANUELE RIVERSO

(61) Cfr. a tal proposito: E. RIVERSO - «Neopositivismo e metafisica secondo Louis O. Kattsoff» in *Rassegna di scienze filosofiche* 1961, XIV e «La filosofia della scienza e i limiti dello scientismo» in *Sapienza*, 1959, 12, pp. 287-323.

(62) Cfr.: E. RIVERSO - «La costruzione interpretativa del mondo analizzata dalla epistemologia genetica», Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Napoli, 1956.

IL MOVIMENTO NEOTOMISTA

Salvatore Roselli e gli scolastici eclettici.

La *Summa Philosophica* di S. Roselli costituì realmente una novità, le sue ripercussioni furono notevoli non solo fra i domenicani ma in tutta la cultura cattolica dell'epoca. Fu accolta con favore dai tomisti, fu vista con diffidenza dagli scolastici eclettici.

Il fenomeno dell'eclettismo fu prevalente nel pensiero cattolico del secolo XVIII; le sue cause sono molteplici. Stando al giudizio del P. Allievi, espresso nella sua *Storia della Teologia Cattolica*: « dinanzi alla gravità del pericolo, molti teologi cattolici sentirono che la scolastica dei loro tempi non aveva più la vitalità spirituale di quella del medio-evo o di quella spagnola del secolo XVI e del seguente, per fronteggiare i nemici. Forse le grandi lotte dovute sostenere contro il Protestantesimo e che continueranno poi anche contro il Giansenismo, avevano prodotto negli spiriti cattolici come un tal quale esaurimento. Sta il fatto che essi allora non ebbero personalità filosofiche e teologiche cattoliche così eminenti da fare assurgere il proprio pensiero ad un punto di vista così elevato da dominare i nuovi sistemi. Ebbero allora la sensazione d'una disfatta e di un disorientamento. Alcuni si appoggiarono alla filosofia di Cartesio, di Leibniz o di Wolff... » (1).

In un clima di dimenticanza della filosofia medioevale, il Roselli seppe impostare le sue tesi rifacendosi direttamente a San Tommaso, nel cui pensiero egli credeva fermamente, rivendicando in pari tempo a questa filosofia la sua funzione nella storia del pensiero occidentale. Egli reagisce aspramente contro gli schemi della storiografia protestantica, seguita dalla maggior parte degli scolastici eclettici dell'epoca, che riallacciava la filosofia greca ai movimenti aristotelici e platonici del secolo XV, trascurando del tutto il medioevo: « Non adeo tamen in Occidente immanis erat

(1) ALLIEVI LUIGI, *Disegno di Storia della Teologia Cattolica*, Torino, 1939, pag. 282.

barbaries, ut illam juniores quique philosophi perdurasse comminiscuntur a septimo potissimum Ecclesiae saeculo usque ad renatas, ut ipsi loquuntur, litteras, circa annum 1453, quo capta a Turcis Constantinopolis fuit » (2).

Il commento dei contemporanei vede con stupore tale atteggiamento risolutamente tomistico ed apertamente anti-eclettico: « Mirari quis forte poterit, scrive uno dei due revisori non domenicani della *Summa Philosophica*, quod dum ita scriptorum ingenia in libertatem philosophicam se vindicare satagunt, abiectionisque servitutis scholasticae vinculis et auctoritatis, ut aiunt, praeiudiciis novam sibi philosophandi viam seligunt, quam eccleticam vocant, idest liberam per singulas sectas sparsarum veritatum electionem, reverendissimus pater magister Salvator Maria Roselli, Ordinis Praedicatorum sancti Thomae Aquinatis philosophiae nomen dare non dubitet, et ab humo tollendam et sublevandam peripateticam philosophiam non solum manus opitulatrices porrigat, verum etiam pristinum honorem eidem restituere honestissima aemulatione contendat » (3).

Nella *Summa Philosophica* sono citati e confutati gli scolastici eclettici più rinomati del tempo. Il Roselli stronca il francescano Fortunato da Brescia che scrisse un manuale dal titolo *Philosophia mentis* (4), rilevando la sua posizione troppo conci-

(2) ROSELLI S., *Summa Philosophica*, vol. I, par. 46 in fine, pag. 81-82. Il domenicano P. F. Sicco, ad es., nel breve « excursus » di storia della filosofia, premesso alle sue « *Logicae ac metaphysicae institutiones* », riassocia la filosofia rinascimentale al periodo della filosofia neoplatonica, saltando completamente il medioevo: « cuius rei ut historica, eaque clara, distinctaque tradatur notitia, ab eo tempore, quo bonae artes et scientiae in Italia reflorescere coeperunt, recentium philosophorum series texenda est. Tempus autem illud tum fuit, quum capta Barbaris Constantinopoli, anno millesimo quadringentesimo quinquagesimo tertio... » F. M. Sicco, o. c., *Augustae Taurinorum*, 1741, pag. 31.

La stessa disposizione riscontriamo nel *Proemium* alle « *Institutiones philosophicae* » di Gasparo-Sagner, manuale usato al collegio Alberoni di Piacenza: « *Saeculum XV forte nondum effluerat, cum ad sanius colendam philosophiam hominibus indata est* », pag. 14.

(3) ROSELLI S., o. c., vol. I, pag. XV. Il Prof. G. A. Como del Collegio Alberoni di Piacenza nella sua *Synopsis Historica* rileva come nel secolo XVIII il metodo eclettico fosse il più accetto della filosofia: « Hecliticam hanc philosophandi rationem aetate nostra unice colunt philosophi celeberrimi sub vulgatissimo philosophandi libertatis nomine... qua liberum est unicuique, non quidem ab auctoritate divina sed ab hominibus, quicumque tandem fuerint illi, placitis discedere », in A. FERMI, *Origine del Tomismo Piacentino nel primo ottocento*, Piacenza, 1959, p. 62.

(4) Cf. BERTI GIUSEPPE, *Atteggiamento del pensiero italiano nei ducati di Parma e Piacenza, dal 1750 al 1850*, Padova, 1958, p. 194 e sqq. Il manuale di Fortunato da Brescia era usato nel Collegio Alberoni di Piacenza: « Gli alunni alberoniani ebbero fra le mani, come manuale di consultazione sussidiaria, la *Philosophia Mentis* del P. Fortunato (Ferrari) da Brescia... », G. F. ROSSI, *S. Tommaso nell'insegnamento filosofico alberoniano*, in *Divus Thomas*, 1959, pag. 28.

liante con la Pneumatologia di Giovanni le Clerc; confuta la sua teoria della sostanza intesa come « *exigentia occupandi locum impenetrabiliter* » deridendo il tentativo di accostarla alla dottrina degli antichi scolastici (5).

G. Battista Scarella, l'autore degli *Elementa Logicae, Ontologiae* (Brescia, 1762), esercitò vasto influsso sulla scolastica eclettica italiana del '700.

Lo Scarella ammetteva l'infinità attuale della quantità: « *dantur quantitates actu infinitae parvae* » (6), e newtonianamente concepiva lo spazio come attributo di Dio. La cosa più strana era la pretesa di quest'autore di giustificarsi con l'autorità di S. Tommaso, distinguendo in Dio le perfezioni « *simpliciter simplices* » dalle perfezioni « *secundum quid simplices* ». Al Roselli tali accostamenti suonano profanazione ed allora esclama: « *videtur hic homo universa perturbasse!* » (7).

Lo scolastico francese *E. Maignan*, noto per le sue tesi filo-cartesiane, eclettico quanto Fortunato da Brescia e lo Scarella, conciliava le proprie teorie con la dottrina di S. Tommaso.

Il Roselli reagisce energicamente: « *poterat ergo Maignanus, poterat ergo Fortunatus a Brixia, poterant recentiores alii catervatim abstinere ab affigenda scholasticis sententia quam illi numquam docuerunt, ac ne docerent* » (8).

Di altri scolastici eclettici più noti, troviamo confutata la teoria dinamica del gesuita P. Francesco Boscovich (9), le « *Institutiones Philosophicae* » dello scolopio Eduardo Corsini, di cui il Roselli rettifica le false interpretazioni sull'origine delle idee: « *negamus deinde, umquam fuisse adsertum sive ab Angelico Praeceptore, sive ab eius discipulis, corporeas imagines, seu phantasmata perfundi radiis spiritualibus ab intellectu prodeuntibus, et in illis receptis* » (10).

(5) « *Mirum! Franciscanus hic homo — scrive il Roselli — qui recentiorum philosophorum fere neminem nominavit, nisi honoris causa clarissimos diceret, tametsi catholicae essent religionis hostes; scholasticos veluti davos est insectatus; repente ad scholasticorum castra transivit, se convertens ad formalem rationem corporis phisici, quam positam arbitratur in exigentia corporis occupandi locum impenetrabiliter. Qua in re neque junioribus philosophis magnam inibit gratiam, qui elusmodi rationes formales et exigentias irrident, neque scholasticis placebit, a quorum opinionibus aperte descivit* », ROSELLI, o. c., vol. II, pag. 53, nota 1.

(6) ROSELLI, o. c., vol. V, par. 460, pag. 190.

(7) ROSELLI, o. c., vol. II, pag. 216, nota. Cfr. pag. 216-217.

(8) ROSELLI, o. c., vol. V, pag. 209.

(9) *Ibidem*, vol. II, pag. 288 e 366.

(10) *Ibidem*, vol. I, pag. 259-262.

Con vena polemica il Roselli critica la nota 144 (par. 3 e 4) delle « *Institutiones Philosophicae* » del gesuita Gaspere-Sagner (11) elaborata, secondo le recenti ricerche archivistiche di G. Rossi, da Francesco Grassi. Tale manuale, che G. F. Rossi denomina « Sagner-Grassi », era usato nelle scuole di filosofia del Collegio Alberoni di Piacenza (12).

Ed infine confuta le « *Logicae et Metaphysicae Institutiones* » del gesuita Sigismondo Storchenau, improntate apertamente alla filosofia del Wolff (13) e molto diffuse nelle scuole cattoliche. Erano consultate, ad es., al Collegio Alberoni accanto alle *Institutiones* di Gaspere-Sagner e in seguito divennero il testo ufficiale (14).

Nella generazione immediatamente successiva al Roselli, specialmente dopo la Rivoluzione francese, le *Institutiones* dello Storchenau si infiltrarono anche nelle scuole dell'Ordine Domenicano, ed in qualche centro furono adottate come testo, pur non godendo la fiducia e l'appoggio unanime dei docenti (15).

Il Roselli confuta varie asserzioni dello Storchenau, anche se dobbiamo riconoscere che la sua non è una critica organica che

(11) *Ibidem*, vol. III, pag. 57, nota 2; pag. 58, nota 2: « *Perdita sane ratio — scrive il Roselli a proposito della teoria dell'ottimismo sostenuta dal Sagner-Grassi — quae seipsa profligatur. Non laeditur Divina potentia cum negatur posse produci mundum omnium possibilium optimum...* ».

(12) Rossi G. F., *Il testo di filosofia usato al Collegio Alberoni nella seconda metà del '700 e nel primo ottocento documenta lo studio di S. Tommaso*, in *Divus Thomas*, 1959, pag. 261 e sqq.

(13) ROSELLI, O. C., vol. V, pag. 11, 127, 139, 227, 230, 253, 444.

(14) Rossi G. F., *Per la storia del Neotomismo*, in *Divus Thomas*, 1957, pag. 342.

(15) A tale proposito citiamo due testimonianze. La prima è del P. Nardini del Collegio di S. Tommaso della Minerva in Roma: « Riavutasi come poté dopo la catastrofe napoleonica, la nostra cara Provincia (si trattava della Provincia Domenicana Romana) prevalse anche fra noi il costume di non fare caso delle scienze naturali nell'insegnamento della filosofia: eppure se non altro era fresca tuttora la memoria del corso di filosofia pubblicato dal nostro P. Salvatore Roselli in sei volumi, tre dei quali sono destinati allo studio della fisica. Anzi si discese ancora più basso, perchè nell'insegnamento si adottarono libri, come il corso di filosofia dello Storchenau per cui non soltanto non si preparavano i giovani alle teorie tomistiche, ma si avvezzavano a sistemi nella forma e nella sostanza inconciliabili con quello del nostro Santo Dottore. Sia ad esempio qualche caso pratico. Alcuni in tutta buona fede dicevano: ma non c'è mica tanta differenza fra la filosofia tomistica e quella, per es., dello Storchenau. Infatti, prescindendo da pochi casi di secondario interesse, tutti e due insegnano le stesse conclusioni su quasi tutti i trattati delle scienze; con questo vantaggio che lo Storchenau trovasi d'accordo con la teoria della fisica moderna, conforme a tutti i dotti del secolo. Questo argomento, conclude il P. Nardini, esposto più o meno così, ne son certo, lo usò un maestro con un discepolo a favore del nuovo metodo d'insegnamento filosofico. Ma il discepolo rispose: se così è, perchè allora esalta S. Tommaso e la sua scuola, la sua Somma? » (V. NARDINI, *Sul gabinetto fisico della Minerva*, in *Memorie Domenicane*, 1902, p. 202).

L'altra proviene dallo Studio Generale di Napoli: « In ordine alla filosofia da darsi alle nostre scuole, per la *Logica* e la *Metafisica*, come non abbiamo autore moderno, giusto il buon gusto presente, provvisoriamente s'insegnerà lo Storchenau (essendo tuttavia disposti di presentare fra l'altro spazio di tempo autore più atto e proprio), restando altresì alla vigilante cura dei lettori di togliere le questioni metafisiche che sembrano contrarie al sistema peripatetico ed alla mente del nostro S. Dottore... » (*Registro o Bacchetta della Provincia Regni 1800*, folio; Febbraio 1829. Archivio di Provincia dei PP. Domenicani, S. Domenico Magliore, Napoli).

impugni l'impianto stesso di quella filosofia, costruita sugli schemi Wolfiani. Riafferma la riduzione del principio di ragion sufficiente al principio di non contraddizione ed il primato assoluto di quest'ultimo: « Vide inter ceteros Sigismundum Storchenau, *Inst. Metaph.*... Sed cum his modo non est congruendum... » (16).

Confuta la concezione del « possibile »: « Storchenau concedit in facta ipothesi impossibili Dei non existentis, posse rem ratione suae essentiae existere, gaudereque possibilitate interna, perire tamen possibilitatem externam... » (17). Per il Roselli, invece, non si dà possibilità senza Dio ed a tal proposito si richiama all'autorità del Leibniz per dimostrare come lo Storchenau fosse andato oltre la posizione degli stessi razionalisti: « Hanc veritatem et Leibnitius agnovit in Causa Dei adserta... » (18).

Critica il concetto dinamico di sostanza che lo Storchenau prende in prestito dal Leibniz (19).

Oggi sarebbe impossibile porre le « *Institutiones* » dello Storchenau accanto alla *Summa Theologica* di S. Tommaso, poichè è tutta l'impostazione di quella filosofia che non può accordarsi con quella tomistica (20).

Il Roselli dunque ha la piena coscienza di distinguersi da questi scolastici, vuole salvaguardare la purezza del tomismo dai troppo facili accostamenti con la filosofia moderna. Egli così resta fedele all'impostazione del suo lavoro ed alle ordinazioni dei Capitoli Generali da noi già citate.

(16) ROSELLI, o. c., vol. V, pag. 11, nota 6.

(17) *Ibidem*, pag. 126, nota 2.

(18) *Ibidem*, pag. 127, nota.

(19) *Ibidem*, par. 552, pag. 227.

(20) Il P. F. G. Rossi non ha colpito nel segno quando, servendosi dell'autorità del P. Geny S. J., classifica lo Storchenau fra gli autori « liberiores » e non tra i filosofi wolfiani o affini al Wolff. Per accorgersi quanto sia wolfiano lo Storchenau è sufficiente ricordare la sua definizione di ente: « ens voco id quod est possibile; quod vero impossibile est non ens ». Rossi F. G., *S. Tommaso nell'insegnamento Alberoniano*, in *Divus Thomas* 1959, p. 285.

Come fa rilevare giustamente Mons. Alfonso Fermi, il P. Rossi non riporta il pensiero del P. Geny nella sua integrità in quanto omette questa frase molto significativa: « Sed iam in illo tempore Philosophia quae passim docebatur in Scholis, vix scholastica dici poterat »; cf. A. FERMI, *Origine del Tomismo Piacentino nel primo ottocento*, Piacenza, 1959, pag. 14, nota 11. Sullo Storchenau cf. *Enciclopedia Filosofica*, vol. 4, col. 982; « In Germania, scrive il P. F. Klimke, optime meritis est Sigismundus Storchenau S. J. (1751-1797) ex Carinthia oriundus et prof. philosophiae in Universitate Viennensi, non tam ob suas "Institutiones Logicae et Metaphysicae" (Viennae, 1769-1797) quae sunt sat leves, licet suo tempore multum in scholis fuerint usitatae, sed ob egregiam philosophiam religionis 12 volumina complectentem... ». KLIMKE, *Institutiones Historiae Philosophiae*, o. c., vol. II, pag. 254. Il P. John Ed. Gurr, ritiene che i due massimi esponenti wolfiani della Compagnia di Gesù, prima della soppressione, siano stati Benedetto Stattler (1728-1797) e Sigismondo Storchenau (1731-1797), cfr. *The principle of sufficient reason in some Scholastic Systems 1750-1900*, The Marquette University Press - Milwaukee, 1959, pag. 56 e sqq.

La « Summa Philosophica » ed il movimento neotomista.

Le numerose edizioni susseguitesi fra la fine del secolo XVIII ed il XIX ci confermano la vasta diffusione della *Summa Philosophica*. Esauritasi la prima edizione (1777) in pochi anni, il Roselli stesso preparava la seconda riveduta e corretta che comparve nel 1783 (21).

Dopo la Rivoluzione Francese la *Summa Philosophica* si era resa irreperibile in Italia, finchè nel 1837 comparve a Roma in edizione ridotta: *Compendium Summae Philosophiae*: « ne tam utilis apparatus — leggiamo nella breve nota introduttiva — qui ad theologicarum scientiarum intelligentiam facilem sternit viam, adolescentibus desit. Quamvis autem juniores philosophi rosellianam philosophiam nimii Peripateticismi insimulent, tanti tamen semper habita fuit, ut quamvis pluries typis mandata, vix tamen aut ne vix quidem unum aut alterum exemplar eiusdem sit invenire... » (22).

Da un interessante articolo della rivista domenicana francese *Année Dominicaine*, del 1860, dedicato alla ripresa degli studi tomistici a Roma, apprendiamo che in questi anni l'opera del Roselli era rara: « La philosophie de ce dernier (il Roselli) est rare en Italie, il faut la faire venir d'Espagne. Une nouvelle édition en a été entreprise à Bologne; mais jusqu'à present un seul volume a paru » 23).

Il Capitolo Generale dei Domenicani del 1838 ordinava la riedizione integrale, eccettuata la parte dedicata alla fisica che doveva essere ridotta ad alcune questioni, perchè ritenuta superata (24).

Il primo volume della terza edizione comparve a Bologna nel 1857, dedicato al Provinciale di Lombardia P. Tommaso Celle; seguì il secondo nel 1858 ed il terzo nel 1859.

La giustificazione dell'editore è quanto mai elogiativa: « Ex quo *Summa Philosophica* viri eximii P. Salvatoris Roselli publicam lucem aspexit, tanta undique aviditate expeti cepit, ut brevi distractis exemplaribus, variasque in orbis plagas dispersis, vix ac ne vix quidem eorum unum aut alterum nostra aetate reperire

(21) « Distractis Primae Editionis exemplaribus, de altera cogitavi. In ea servavi universa, quae in prima continebantur, uno vel altero mutato versu; menda tamen emendavi, quae multa in priori obrepserant » - ROSELLI, o. c., « Auctoris monitum », vol. I, pag. XVI.

(22) *Compendium Summae Philosophiae*, Romae, 1837, vol. I.

(23) *Année Dominicaine*, Études de Saint Thomas (1860), pag. 489; in nota.

(24) *Acta Capituli Generalis*, MOPH, vol. XIV, p. 400.

sit. Nec mirum: thomisticae enim doctrinae cultores eo semper loco rosellianum opus habuere, ut aliam ad Angelici Doctoris sensus tute atque expedite investigandos aptiorem sibi viam esse nullam aexistimarent...» (25).

Il neotomismo spagnolo.

Pubblicata a Madrid nel 1788 (26) la *Summa Philosophica* si diffuse negli ambienti culturali spagnoli. Fu ridotta in compendi per facilitarne la consultazione agli studenti. Il suo prestigio fu profondo ed efficace nella rinascita del Tomismo.

« Quattro anni prima (che comparisse l'opera di Saur del Rio: *Lezioni sul sistema della filosofia di Krause*), scrive il Card. Gonzalez, era comparsa la *Filosofia fondamentale* di Balmes, espressione autentica del movimento filosofico cristiano che si era conservato nelle scuole ecclesiastiche, il cui sviluppo era stato preparato dalla *Summa Philosophica* del Roselli che ispirò le scuole spagnole a partire dagli ultimi decenni del secolo XVIII, attraverso gli scritti del portoghese P. Almeida, le opere eccellenti del P. Zeballos e più tardi attraverso le « Lettere critiche e le lettere aristoteliche del P. Alvarado, detto il « filosofo rancio » (27).

La *Philosophia Sancti Thomae Aquinatis auribus huius temporis accomadata* del domenicano P. Filippo Puigserver (1817), non è altro che un compendio della *Summa Philosophica* destinato agli studenti. Il nome del Roselli ricorre spesso ed è citato con deferenza (28).

Tale manuale per quanto più facile ed accessibile, non avrebbe dovuto affatto sostituire la *Summa*, che restava la fondamentale opera di consultazione: « esortiamo i nostri lettori — scriveva il

(25) *Summa Philosophica*..., III Ed. Bononiae, 1857, vol. I, pag. 1. « Ea propter, continua l'editore, cum iam meis curis Summae D. Thomae, cum *Contra Gentiles* ex integro, tum Theologicam maxima ex parte typis bononiensibus sint recusae, *Summam Philosophiam* insuper P. Roselli eidem praelo subicere statui, suadentibus potissimum ac quodammodo urgentibus doctis quibusdam viris, quorum ego sententias vehementer suscipio... », *Ibidem*. - Bononiae, Apud Antonium Brossi Editore, 1857 (Tipografia S. Tommaso d'Aquino).

(26) *Summa Philosophica*... Matriti, Aygrior Benedicti Cano, 1788, in 6 voll. in 8°.

(27) ZEPHERINO GONZALEZ, *Histoire de la Philosophie*, trad. francese, Paris, 1891, vol. IV, p. 472.

(28) *Philosophia sancti Thomae Aquinatis auribus huius temporis accomadata a R. P. Fr. Philippo Puigserver Majoricensi Ordinis Fratrum Praedicatorum*... Valentiae, in Typographia Benedicti Monfort, Ann. MDCCCXVII. « Patientiam miramur eruditissimi P. Roselli, qui quaestiones integras ad detegenda atque refellenda horum divisionum errata elaboravit. Nos brevitati et vitandae confusioni studentes, quid circa praedictas divisiones sentiendum sit hoc est, quid sit in eis inutile, quid indifferens, et quid periculosum, perspicue quantum fieri possit declarabimus ». *Ibidem*, Tomus I, *Logicam complectens*, pag. 85.

P. Provinciale della Provincia Domenicana di Aragonia — che cerchino di tenere la *Summa Philosophica* del Roselli per confrontare le citazioni ed esporre con maggior estensione tutti quei punti che nel Puigserver sono trattati compendiosamente... » (29).

La *Philosophia* del P. Puigserver ebbe varie edizioni: « sparsa e letta anche altrove... sembra essere stata la prima affermazione tomistica nella letteratura dominicana del secolo XIX » (30).

L'anonimo articolista dell'*Année Dominicaine*, da noi citato sopra, pone in risalto la diffusione: « En Espagne on se sert aussi d'une philosophie écrite secundum mentem D. Thomae par le dominicain Puigserver. Elle à le mérite d'être plus moderne que celle de Goudin, et elle traite des questions sur lesquelles le dominicain français est muet; on y remarque cette profondeur et cette subtilité qui ont de tout temps distingué les Espagnols, et on fait, si justement apprécier leur habilité » (31).

Dalla *Storia della filosofia* del Gonzalez sappiamo che fu adottata in molti Seminari e nell'Università dominicana di S. Tommaso a Manila.

Nel 1852, un altro dominicano, il P. Antonio Sendil, pubblicava a Gerona un corso di filosofia tomista: *De vera ac salubri philosophia libri X...*, in due grossi volumi.

Nella prefazione è detto esplicitamente: « totum hoc philosophiae corpus ex *Summa Philosophica* fr. Salvatoris Roselli. S. Theologiae Mag. O. P., transcriptum, in decem libros partire constitutum » (32). Fra le doti del Roselli, oltre alla vasta cultura, il Sendil sottolinea l'energia con cui confuta gli eclettici ed i materialisti: « vide Rosellium... in nota ultima ubi nervose Rubinetum fefellit » (33). La *Summa* era a portata di mano degli alunni (34).

Profondo ammiratore della *Summa Philosophica* è il Card. Zeferino Gonzalez y Tuñon (1831-1894), professore all'Università di Manila, autore di pregiati studi sul Tomismo (35).

(29) MARTI, *El curso de filosofía del Maestro Felip Puigserver*, in *Criterion*, 1926, p. 214. Lo stesso Puigserver adotta tale criterio e spesso annota: « Si quis autem sub uno aspectu eas interim considerare optet, legere poterit totam quaestionem XX primi tomi Philosophiae P. Roselli. Nos ad remedia, quibus exposita vitia declinari possint; convertimur... » *Logica*, pag. 17.

(30) WALZ ANGELO, *Il tomismo dal 1800 al 1879*, in *Angelicum*, 1943, pag. 310.

(31) *Année Dominicaine* (1860), pag. 490.

(32) *De vera ac salubri philosophia libri X*, Gerundae, 1852, vol. II, pag. 163.

(33) *Ibidem*, pag. 311.

(34) « Si quis scire cupit, legat historicam, narrationem, sive brevem, sive fusionem, sive criticam, vel minus criticam in auctoribus qui cuique manus sunt, ut Rosellius vel alius » (*Ibidem*, vol. I, p. 69).

(35) Per informazioni sul Cardinale Domenicano Zeferino Gonzalez, cfr. SANCHEZ, *El Padre Ceferino Gonzalez*, in *Ciencia Tomista*, 1931, pag. 289-309.

Nella *Historia de la Filosofia*, pubblicata a Madrid nel 1878 (trad. francese, Paris, 1891, in 4 voll.), l'esimio domenicano riconosce al Roselli il ruolo determinante nella restaurazione della filosofia cristiana, nel periodo anteriore all'avvento di Leone XIII: « durante il secolo XVIII — scrive il Gonzalez — vi sono due principali rappresentanti domenicani della filosofia scolastica: il francese Guerinois, autore del « *Clypeus Philosophiae Thomisticae contra veteres et novos eius impugnatores* », e l'italiano Salvatore Roselli che scrisse una « *Summa Philosophica ad mentem Angelici Doctoris* ». L'uno e l'altro, seguendo fedelmente la dottrina di S. Tommaso e combattendo le teorie dei moderni che si opponevano al Dottore Angelico, cercarono di evitare questioni inutili ed astruse, il tecnicismo oscuro ed il linguaggio difficile.

L'opera del Roselli, in particolare, si distingue per l'eleganza dello stile e per aver introdotto, nel quadro della filosofia tomista, molti problemi ignorati o dimenticati dagli autori precedenti.

Ciò che conferisce maggiore importanza alla « *Summa Philosophica* » del domenicano italiano, è il fatto che sia stata il punto di partenza, la base per la restaurazione scolastico-cristiana.

Affermiamo ancora che l'onore dell'iniziativa della reazione della filosofia cristiana, appartiene all'Italia e alla Spagna.

All'Italia, poichè in questa nazione nacque e scrisse la *Summa Philosophica* il domenicano P. Roselli; alla Spagna, poichè, non appena quest'opera fu pubblicata a Madrid, si esaurì ben presto. L'opera consta di sei volumi e contiene non solo la dottrina di S. Tommaso, ma confuta le opinioni e le teorie di molti filosofi antiscolastici, specialmente i partigiani delle diverse forme di razionalismo.

L'autore, che possedeva una vasta cultura, l'arricchì di numerose note di grande valore. La sua lettura è consigliabile anche ai nostri giorni. Si rivela quanto mai utile, specialmente a coloro che volessero conoscere il pensiero di S. Tommaso nei rapporti con la filosofia moderna, da Cartesio fino agli ultimi decenni del secolo XVIII.

L'unico difetto di quest'opera — continua il Gonzalez — è il suo « criterium » troppo conservatore, difetto che si rivela particolarmente nelle questioni di fisica.

Le scuole spagnole ed italiane, sotto la sua influenza, risentirono di questa grave manchevolezza. I nostri tomisti, infatti, contenti di criticare sistematicamente ed in modo assoluto i filosofi

moderni, non si preoccuparono più di studiarli direttamente. Essi non imitarono il Roselli che aveva letto tutti i sistemi filosofici del suo tempo.

A nostro modo di vedere, il difetto principale della filosofia scolastico-cristiana, che si protrae dalla rinascita, consiste precisamente nell'essersi fatta l'illusione che sistemi errati ed anticristiani cessassero di produrre malanni nelle coscienze e nella società, bandendoli dalle scuole ed otturandosi le orecchie per non ascoltarli. La critica, per essere solida ed efficace, presuppone la conoscenza e lo studio diretto della materia.

La *Summa Philosophica* del Roselli, dunque, pubblicata negli ultimi anni del secolo di Voltaire e dell'Enciclopedismo, dimostrò che la filosofia di S. Tommaso era superiore alle altre, preparando così la restaurazione della filosofia cristiana (36).

Il Gonzalez vede nel Roselli l'iniziatore della rinascita della filosofia cristiana (37). L'appunto che rivolge ai tomisti o scolastici che presentano la loro filosofia « otturandosi le orecchie per non ascoltare le altre correnti » è perfettamente calzante. Non bisogna però dimenticare che il tomismo ha una fisionomia propria, inconfondibile, ed, a voler conciliare troppo, si rischia di cadere in una confusione che giova poco alla cultura.

IL NEOTOMISMO ITALIANO.

La Scuola domenicana.

Abbiamo accennato alle varie edizioni che si ebbero in Italia, per cui l'influsso della *Summa Philosophica* nell'ambiente culturale dell'Ordine Domenicano è un fatto incontestabile.

Dalla testimonianza del P. Vincenzo Nardini, fondatore e direttore dell'Osservatorio astronomico e del Gabinetto di fisica al famoso Collegio S. Tommaso in Roma (38) e da altre pubblicazioni di professori ed alunni, rileviamo che la *Summa*, insieme alla *Philosophia* del Goudin, era molto studiata in questo Collegio (39).

(36) Z. GONZALEZ, *Historia de la Filosofia*, trad. Francese, Paris, 1891, vol. III, pag. 415; vol. IV, pag. 335-337.

(37) Le parole del Card. Z. Gonzalez, sono sunteggiate da D. Barbedette nella sua *Histoire de la Philosophie*. « Quest'opera (la *Summa Philosophica*) servirà da punto di partenza per la restaurazione filosofica scolastico-cristiana del secolo successivo e fa da ponte fra la Scolastica e la Neoscolastica... », o. c., Paris, 1923, pag. 445-453.

(38) V. NARDINI, *Sul gabinetto fisico della Minerva*, in *Memorie Domenicane*, 1902, pag. 262.

(39) E. Ernesto Plassmann, che studiò presso il Collegio S. Tommaso, fra le opere più pregevoli sulla filosofia tomista ricorda la *Philosophia* del Goudin e la *Summa* del Roselli. Cf. *La Scuola di S. Tommaso*, trad. ital., Milano, 1858, vol. I, pag. 14.

« Goudin ou Roselli sont les auteurs que les étudiants ont entre les mains en Italie » — annotava nel 1860 da Roma il corrispondente dell'*Année Dominicaine* (40).

Il P. Tommaso Zigliara, O. P., che pubblicò una *Summa Philosophica*, manuale che si sarebbe diffuso nella seconda metà del secolo XIX, si formò sulla *Summa* del Roselli, al quale si richiama di frequente, premettendo l'epiteto di « *noster doctissimus Rosellius* » (41).

Lo Zigliara però non esita ad assumere atteggiamenti critici quando gli sembra che il Roselli sia stato troppo conciliante con i moderni. Così, per il diritto di proprietà, che il Roselli considera di diritto positivo e non naturale: « Miror — esclama lo Zigliara — eruditissimum nostrum Roselli Heinicio aliisque hac in re assentire: *Ethica*, q. VI, a. 2 et 3, et quod magis est, tenere hanc suam sententiam esse S. Thomae » (42).

Lo stesso, quando si tratta della prova ontologica dell'esistenza di Dio proposta dal Wolff, che il Roselli inserisce nella dottrina di S. Tommaso, osserva: « Perperam autem Roselli addit huic argumentum non adversari S. Thomam: aperte enim in citata responsione ad 2um excutit S. Anselmi argumentum, cuius legitimitate posita, Dei existentia ut per se nota, implicite concluditur: quod non satis consideravit Roselli... Miror a perdocto viro haec affirmari » (43).

Il domenicano Giacinto de Ferrari, del Collegio di S. Tommaso e Prefetto della Biblioteca Casanatense, si ispira al Roselli nei tre volumetti *Philosophia Thomistica qua veteris ac novae scholae doctrina analytice expenditur* (44).

Il De Ferrari ricorre alla *Summa* per confutare teorie di autori moderni; sunteggeia la prova dell'esistenza di Dio formulata dal Cudworth (45; enuncia i primi principi sotto la guida del Roselli; rileva ed adotta lo stesso ordine delle materie: « Roselli immediate post logicam physicam adiungit, ratus, faciliores esse

(40) *Année Dominicaine* (1860), pag. 489.

(41) THOMAS MARIA ZIGLIARA, *Summa Philosophica in usum Scholarum*, ed. XVII, Parigi, 1926.

(42) *Ibidem*, vol. III: *Philosophia Moralis seu Ethica et Jus naturae*, pag. 187. Lo Zigliara lamenta che il Roselli confonda « *Officia juridica et non juridica* », *ibidem*, pag. 142.

(43) *Summa Philosophica*, o. c., vol. II: *Cosmologia, Psychologia et Theologia Naturalis*, pag. 435.

(44) Romae, ex Typographia Scientiarum, 1851.

(45) *Metaphysica*, vol. II, pag. 36.

physicas disciplinas, quia ex facili ad difficiliora merito properandum esse judicat » (46).

Le Scuole non domenicane.

La *Summa* roselliana non fu meno conosciuta e studiata negli ambienti culturali non retti da Domenicani. Essa dette origine ad un grande movimento ed alimenterà le scuole ecclesiastiche per circa mezzo secolo (47).

Il Can. Gaetano Sanseverino, il massimo esponente del neotomismo napoletano, nelle sue *Institutiones seu Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae* non solo cita parecchie volte l'opera del Roselli (48), ma nell'*Introduzione* ne tesse l'elogio con senso di riverenza. L'esimio studioso riconosce nella *Summa Philosophica* una valida arma per confutare la filosofia cartesiana (49).

Salvatore Talamo dà testimonianza al Roselli d'essere stato il pioniere nella rivendicazione del tomismo dalle accuse degli storici della filosofia moderna, particolarmente dalle contraffazioni dello storico tedesco Brucker (50).

Il ruolo determinante avuto dal P. Gioacchino Ventura nella rinascita del neotomismo francese è un fatto indiscutibile (51). Quando egli si stabilì a Parigi nel 1851 si fece propagatore della filosofia di S. Tommaso, pur sentendo grande ammirazione per il tradizionalismo lammaisiano.

Ebbene il P. Ventura fu un profondo studioso della *Summa Philosophica* e non esita di attribuire al Roselli il titolo di

(46) *Ibidem*, *Introduzione*. Il De Ferrari, come abbiamo rilevato anche per lo Zigliara, ricorda l'atteggiamento positivo del Roselli di fronte alla prova dell'esistenza di Dio formulata dal Wolff.

(47) Non corrisponde alla realtà dei fatti quanto scrive Mons. Fermi: « La voce del Roselli era risuonata da sette lustri, ma non aveva avuto una eco sensibile fuori del suo ambiente... », cfr. *Origine del Tomismo piacentino*, o. c., pag. 141.

(48) C. SANSEVERINO, o. c., Napoli, 1885, *Ontologia*, vol. II, pag. 51, nota 1: « legendi sunt Rosellius... et Maurus ».

(49) « Sciendum autem est a Cartesio usque ad exitum saeculi proxime elapsi quolibet tempore extitisse qui philosophiam scholasticam sectati sunt eamque cum a cartesianis tum a reliquarum recentium sectarum obiectis vindicarunt. Inter ultimos recensendus est in primis fr. Salvator Rosellius, qui saeculo XVIII exeunte eruditissimam Summam philosophicam ad mentem S. Thomae Aquinatis concinnavit » (*Ibidem*, nota 3, pag. 23).

(50) S. TALAMO, *L'aristotelismo nella scolastica*, Siena, 1881, pag. XXVII.

(51) FOUCHER LOUIS, *La Philosophie Catholique en France au XIX^e siècle avant la Renaissance thomiste et dans son rapport avec elle*, Paris, 1955, pag. 238 e sqq.

« gran filosofo che ha fedelmente esposta la filosofia di S. Tommaso... » (52).

Il P. Ventura si riporta spesso al Roselli, in modo speciale quando deve sostenere la dottrina sul valore dimostrativo e probativo del « consenso universale » (53). Se nei volumi sulla *Filosofia Cristiana* il Ventura rimprovera al Goudin delle tesi filorazionalistiche, usa invece espressioni encomiabili per il Roselli reputandolo « il dotto commentatore di S. Tommaso » (54).

Guglielmo Audisio, preside dell'Accademia ecclesiastica di Superga, che ebbe a cuore la riforma degli studi ecclesiastici nel secolo XIX, dedica al Roselli una bella pagina. L'autore scriveva nel 1847, quando l'opera del Roselli in Italia era irreperibile :

« Forse in niun libro scolastico s'incontrerà scolpita più al vivo la filosofia razionale di S. Tommaso che nell'opera intitolata " *Fr. Salvatoris Roselli, S. Theologiae Magister, Ordinis Praedicatorum, Summa Philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis* ", Romae, 1783. Bisogna dire che nel mondo di quaggiù avvenga dei libri come degli uomini: " *alii honores habent, alii merentur* ". Nel Roselli il metodo di S. Tommaso, criterio, solidità e chiarezza rara a vedersi nei trattatisti di queste spinosissime questioni. Nelle note sceltissima erudizione, tutti gli errori dell'altro secolo segnati e schiantati. Dicitura svelta e casta oltre il comune uso degli scolastici. Stile vivo, penetrante, efficace. Manca in alcune parti l'attuale stato della scienza, ma si potrebbe a ciò provvedere con altre note o appendici... Io opino che una nuova edizione di quest'opera, almeno nella sua parte razionale e morale, condurrebbe assai alla restaurazione degli studi ecclesiastici e sarebbe come il dare alla gioventù la chiave per intendere S. Tommaso. Il dottissimo Ordine Domenicano, promovendola, gioverebbe alla sua gloria ed alla scienza in generale » (55).

L'attestato dell'Audisio riconferma quale prestigio godesse l'opera del Roselli fra i tomisti del secolo XIX e ci autorizza a riconfermare che non si può parlare di neotomismo dimenticando la *Summa Philosophica*.

(52) VENTURA GIOACCHINO, *Saggio sull'origine delle idee e sul fondamento della certezza*, Napoli, 1855, pag. 80-81.

(53) *Ibidem*.

(54) VENTURA G., *Filosofia Cristiana*, trad. ital., Milano, 1862, vol. IV, pag. 329.

(55) GUGLIELMO AUDISIO, *Introduzione agli studi ecclesiastici, conforme ai bisogni religiosi e morali*, Torino, 1847, pag. 125, nota 1.

Il movimento tomista piacentino.

Già abbiamo avuto occasione di rilevare le strettissime dipendenze che intercorrono fra la speculazione del Roselli di Vincenzo Buzzetti e S. Sordi (56).

Vi sono lati difettosi nella speculazione roselliana, ma nulla di strano. Il tomismo, proprio perchè ricco e vitale, non si è mai condizionato alla speculazione di un singolo uomo, al di fuori dello stesso S. Tommaso. Tali manchevolezze scompariranno lungo il cammino del neotomismo in quanto ci si potrà avvantaggiare del lavoro già compiuto dal Roselli. Il più maturo tomismo del canonico Vincenzo Buzzetti e del P. Serafino Sordi sarebbero inesplorabili senza la *Summa Philosophica* del Roselli.

Il Canonico piacentino, pur conservando lo stesso ordine di questioni, nel trattato di psicologia, ad es., accantona particolari problemi scientifici e sviluppa l'aspetto filosofico, approfondendo quei passi delle opere di S. Tommaso che nella *Summa Philosophica* del Roselli sono soltanto indicati: «*Quomodo autem isti sensus — scrive il Buzzetti a proposito del funzionamento dei sensi interni — immutentur a rebus sensibilibus, nostrum proprium non est hic explicare, pertinet enim potius ad physicos*» (57). Queste parole del Buzzetti sono dirette senza dubbio a correggere l'esposto del Roselli dove le questioni di natura scientifica hanno la prevalenza su quelle filosofiche: «*reliquas rationes — scrive il Roselli nell'omonima questione — vide apud S. Thomam, solliciti enim sumus de rationibus, quibus recentiores utuntur*» (58).

Si nota nelle *Institutiones* buzzettiane un netto ritorno alla terminologia tomista; molte questioni sono impostate con l'aiuto dei commentatori, in modo speciale del Card. Gaetano al quale il

(56) Cfr. I. NARCISO, *Alle fonti del Neotomismo*, in Sapienza 1960, pag. 124 e seg.

(57) V. BUZZETTI, *Institutiones Philosophicae*, ed. cit., tom. II, Psychologiam complectens, pag. 11. Il Buzzetti fa la stessa osservazione a proposito della questione: «*de dormientibus et vigilantibus*» che sicuramente vuole correggere il testo del Roselli: «*de causa somni materialis, nulla est dicendi ratio, cum supra (n. 45) diximus quod somnus est vacatio sensus communis ab operatione sentiendi: ex hoc enim patet quod organum huius sensus est materialis causa somni. Hoc autem organum quaedam sit corporis pars inquirant physiologi*». V. BUZZETTI, *ibidem*, paragr. 47, pag. 57.

(58) ROSELLI, o. c., vol. IV, pag. 659, nota 3. Il Roselli, infatti, in tutte le questioni di psicologia speciale, è assillato da questioni di natura scientifica. Ad es., egli indaga lungamente sulla natura dell'odore: «*utrum odor consistat in corpusculorum effluviis*», *ibidem*, pag. 636. Sulla natura del sapore: «*utrum sapor consistat in corpusculis diversae configurationis, aut in moto vibratorio alicuius subtilissimae substantiae*», *ibidem*, pag. 547.

Buzzetti non risparmia parole di ammirazione: « *ut verbis utar acutissimi Card. Cajetani* » (59).

E' innegabile, dunque, quando si tenga presente la *Summa Philosophica* del Roselli e le *Institutiones Philosophicae* del Buzzetti, il progresso che il tomismo ha fatto nei cinquant'anni di distanza. Il Canonico piacentino ha assimilato a fondo l'opera del Roselli, l'ha rivissuta e ripensata, dando a quel vasto materiale una struttura più organica, spoglio da intrusioni scientifiche, libero da particolari atteggiamenti legati ad un periodo storico.

Il giudizio del Masnovò sulle *Institutiones*, « un tomismo speculativamente maturo, troppo maturo per essere tomismo incipiente », ha colto nel giusto. L'opera del Buzzetti e la *Summa Philosophica* sono il filo conduttore d'una medesima corrente di pensiero. Il Roselli aveva ravvivato il tomismo facendolo emergere dalle scorie della filosofia eclettica, il Buzzetti lo rivive perfezionandolo con una coloritura più fedele all'impostazione tomista.

Non antitesi, dunque, ma continuità in cui la filosofia tomista non si è tramandata meccanicamente, per ripetizioni, ma con vitalità. L'identità di intenti, l'elaborazione d'un medesimo materiale non ha coartato affatto la personalità e la libertà delle interpretazioni.

Quando passiamo alle opere del P. Serafino Sordi, pubblicate dal P. P. Dezza, il senso della *contemporaneità* è più manifesto che nel Buzzetti, ma le dipendenze dal Roselli sono più marcate, tanto da farle sembrare una *summa philosophica* in compendio. Anche qui il tomismo ha compiuto dei progressi, ha raggiunto precisioni di formulazioni difficilmente riscontrabili nella *Summa Philosophica*.

Il Sordi approfondisce la dottrina sulla distinzione reale fra essenza ed esistenza, parlando esplicitamente di « *distinzione reale* », come aveva già fatto il Roselli (60).

(59) Il capitolo sulla natura della conoscenza, dal par. 186 al par. 187, è una sintesi del commento del Gaetano alla *Summa Theologiae* ed al *De ente et Essentia*. BUZZETTI, o. c., vol. II, pag. 184; cfr. GAETANO in *Summa Theologiae*, q. 27, a. 1, ed. cit. Così anche le varie distinzioni sulla *cognitio confusa* e *cognitio distincta* (p. 185) sono riprese dal commento del Gaetano al *De ente et essentia* di S. Tommaso.

(60) « *Evidentissime constat existentiam realiter distingui ab essentia...* », *Ontologia*, o. c., pag. 89. L'accostamento che il Sordi fa della distinzione reale fra essenza ed esistenza e la dottrina della potenza e dell'atto, che giustamente il Fabro lamenta essere assente nelle *Institutiones* del Buzzetti-Testa, era stato già fatto dal Roselli: « in ente omnino immutabili essentiam non distingui ab existentia... est enim ipsum esse, ut dictum est; idcirco nulla in ipso potest esse potentia passiva », ROSELLI, o. c., vol. V, pag. 000. FABRO, *Prefazione allo studio storico critico*, Piacenza, 1959, pag. XIX.

Se le obiezioni combaciano quasi « ad litteram » con quelle della *Summa Philosophica*, gli argomenti del Sordi sono più perfetti e profondi (61).

Il Sordi rielabora, in modo veramente singolare, la tanto dibattuta teoria della composizione ilemorfica dei corpi, pur evitando il nome esplicito di « *materia prima e forma sostanziale* », perchè allora odiosi, che nel Roselli sono espliciti (62).

« E' stata mossa e ripetuta l'accusa che la scuola tomista buzzezziana in generale (oggi noi scriveremmo « *la scuola roselliana in genere!* ») ed il Sordi abbiano subito l'influsso del tradizionalismo lamennaisiano... » (63). Sarebbe stato molto facile confutare tale accusa ricorrendo alla *Summa Philosophica*, dalla quale il Sordi dipende *ad litteram*. Per il Sordi, infatti, il consenso delle genti, nella dimostrazione dell'esistenza di Dio, è « *summi roboris* » (64), come per il Roselli: « *consensio omnium gentium in admittenda Dei existentia maximum est argumentum et plane demonstrativum...* » (65). La *potissima ratio* del Sordi è: « *quod enim universis videtur, verum est, et nemo omnes, omnes neminem, singuli singulis fallunt* » (66); la stessa di cui si serve il Roselli: « ... cum omnes, vel fere omnes in aliqua re conveniunt, aliqua certe efficax ratio debet esse, qua illis permoveanturi nam, ut recte Cicero: neminem omnes, et nemo umquam omnes fefellit » (Cicero, *De natura deorum*, I. I) (67).

Una notevole diversità di vedute, che per noi costituisce senz'altro una conquista del neotomismo sul Roselli, si nota nella subordinazione delle scienze « *ordine certitudinis* ». Il Sordi pone al primo posto la logica insieme alla metafisica: « *quia obiectum logicae est tenuissimum videlicet non ens reale sed rationis* » (68). Il Roselli, invece, dà il primato assoluto alla matematica, poichè: « *nemo... in omni re de qua logica dissert, rationem omnino certas quaerere debet* » (69). Il fatto che il Sordi ponga sullo stesso livello di certezza la logica e la metafisica può essere spiegato dalla concezione della logica che nel Sordi, come anche nelle *Institu-*

(61) Ci riferiamo al par. I, II, III e IV, *Ontologia*, pag. 88-90.

(62) SORDI, *Inquisitio analitica de essentia corporea*, in *Ontologia*, o. c., pag. 112. ROSELLI, o. c., vol. II, par. 190 e sqq.

(63) P. DEZZA, S. Sordi, *Ontologia*, Introduzione, pag. 8, par. 4.

(64) S. SORDI, *Excerpta ex Logica*, in *Ontologia*, o. c., pag. 17.

(65) ROSELLI, o. c., vol. V, *Propositio*, pag. 607.

(66) SORDI, *ibidem*, par. 13, pag. 17.

(67) ROSELLI, o. c., vol. I, par. 129.

(68) SORDI S., *Ontologia, Metaphysicae Proemium*, par. IV, pag. 29.

(69) ROSELLI, o. c., vol. I, par. 129.

tiones del Buzzetti-Testa, è concepita quasi collaterale alla metafisica, ad un grado di astrazione corrispondente; il che sicuramente non è nella giusta via tomista. Ci si mostra, invece, fedele all'impostazione tomista la priorità data dal Sordi alla metafisica sulla matematica, anche in ordine alla certezza, là dove il Roselli subordina la metafisica alla matematica.

Il P. Serafino Sordi ha avuto un ruolo nella rinascita degli studi tomistici che certamente supera quello del Buzzetti, per le lotte che dovette sostenere contro la corrente eclettica che sin dal secolo XVIII aveva invasa la Compagnia di Gesù con il Boskovich, S. Storchenau, G. Sagner ed altri ancora.

Il P. Curci nelle sue *Memorie* ci ha lasciato l'eco di quegli anni nei quali la figura del P. S. Sordi acquista un'inconfondibile preminenza. Furono gli anni decisivi per la completa affermazione di quel movimento che si era iniziato col Roselli nel secolo XVIII.

« Il P. Curci ricorda un episodio caratteristico della sua vita di studente. Egli un giorno si lamentava con un suo condiscipolo, Ippolito Marchetti, dell'andamento degli studi filosofici nel Collegio Romano ove « ognuno poteva insegnare quel che voleva, a patto solo di detestare non so che peripato, di cui nessuno fino allora ci aveva detto mai che roba fosse e che pretendesse » il Marchetti gli faceva osservare che l'insegnamento filosofico del Collegio Romano era allora quello comune a tutti i Seminari e Università d'Italia e di Europa e quel detestato e schernito peripato non era altro che la scolastica di S. Tommaso. Aggiungeva che non era possibile cambiare di punto in bianco sostanzialmente l'indirizzo degli studi e tornare alla tradizione, ma che la Provvidenza aveva disposto che nella risorta Compagnia di Gesù entrasse un filo di quella tradizione, gelosamente custodito e comunicato segretamente a qualcuno in attesa di potersi manifestare a tutti. Dopo qualche giorno il Curci poté avere tra mano « *lo scritto misterioso* » in cui era contenuto il filo di quella tradizione che il Sordi aveva dettato per il Taparelli e questi Rettore del Collegio Romano aveva comunicato al Marchetti e che in questa occasione il Curci poté avere per qualche settimana » (70).

Il P. Dezza accetta nella sostanza il racconto del Curci, reputandolo una vera e propria pagina di storia delle origini del neo-

(70) DEZZA P., *S. Sordi, Theologia naturalis aliaque philosophica scripta quae primum edit P. Dezza*, o. c., *Appendice*, pag. 157 e sqq.

tomismo: « ad illustrare tali origini ha quindi un'importanza non piccola » *lo scritto misterioso* » che mentre ci fa conoscere il nocciolo della dottrina che il Sordi aveva ricevuto dal Buzzetti e trasmessa al Taparelli, era lo strumento di cui questi si serviva « per far correre quel filo conduttore di tradizione orale col riserbo che si potesse fare maggiore » in quei tempi e in quegli ambienti ancora avversi alla scolastica » (71).

Ora noi sappiamo quanto il Sordi debba alla *Summa Philosophica*, anche per la compilazione dello *Scritto misterioso* (72). Questo filo conduttore dal Sordi si trasmise ai primi collaboratori della Civiltà Cattolica, al Can. Sanseverino e così via fino alla « Aeterni Patris » di Leone XIII. L'ultimo pensatore eclettico della Compagnia di Gesù fu il P. Matteo Liberatore che si convertì al tomismo solo dopo il 1842 (73).

Dopo la terza edizione del 1857, la *Summa Philosophica* non fu più ristampata. Forse aveva compiuto la sua funzione: il tomismo stava per diventare patrimonio comune della Chiesa Cattolica. Nel 1879 usciva l'enciclica « Aeterni Patris » la quale dichiarava il tomismo dottrina ufficiale della Chiesa.

Oggi noi di S. Tommaso abbiamo una conoscenza ben più precisa, grazie alle edizioni critiche che si sono susseguite nel nostro secolo, ed abbiamo la possibilità di impostare il colloquio con la filosofia contemporanea su basi ben più solide; ma è innegabile che anche oggi noi indirettamente ci avvantaggiamo del lavoro compiuto da questi precursori e costruiamo sulle loro speculazioni: ereditando le loro conquiste, correggendo i loro errori e scoprendo molti altri lati nuovi del pensiero tomista che a loro erano sfuggiti.

Napoli.

IGNAZIO NARCISO O. P.

(71) P. DEZZA, *ibidem*, pag. 158.

(72) Cfr. *Alle Fonti del Neotomismo*, in Sapienza, 1960, pag. 124 e seg.

(73) Il P. M. Liberatore nel 1842 si professava ancora apertamente eclettico: « quaecumque ita sint — scriveva egli nell'edizione delle *Institutiones* del 1842 — caute nimis..... methodo non nomine tantum sed re ecletica procedendum » cfr. MASNOVO A., *Il neotomismo in Italia*, Milano, 1923, pag. 43.

IL PROBLEMA MORALE E RELIGIOSO IN H. BERGSON

Il pensiero di H. Bergson ha dato molto da fare ai suoi critici. Affiorano in esso motivi contraddittori: l'appello all'intuizione per superare l'intellettualismo astratto (che, secondo Bergson, aveva dato i suoi frutti con i sistemi di filosofia « scientifica » del positivismo) si oppone all'esigenza di dare un fondamento sperimentale ed una forma scientifica alla sua teoria; l'immanentismo dello slancio vitale contrasta col concetto di una sorgente trascendente della religiosità mistica; il monismo vitalistico con la consistenza ontologica della materia.

Intellettualismo o irrazionalismo, immanenza o trascendenza, monismo o dualismo. Le opere di Bergson sembrano suggerire ora l'una ora l'altra di queste molteplici alternative. Del resto questa difficoltà interpretativa non deve scoraggiare; chè il valore di una filosofia si misura anche dalla sua capacità di proporre domande, di stimolare la ricerca.

Esaminando quindi come il problema morale e religioso si configuri nella filosofia di Bergson, si cercherà anche di determinare se la soluzione di questo problema possa chiarire quei problemi generali di interpretazione di cui si è detto. Premessa alla trattazione specifica del problema morale sarà un'analisi di alcune opere di Bergson che documentano sulla formazione e sviluppo della sua filosofia e sugli influssi culturali di cui ha risentito.

Inquadramento storico del pensiero di H. Bergson.

Punto di partenza della filosofia di Bergson è l'approfondimento critico dell'evoluzionismo naturalistico dello Spencer. Formatosi in un clima positivistico, cultore di scienze matematiche, egli era molto sensibile al programma di una filosofia che intendesse « modellarsi sui particolari dei fatti sostituendo a vaghe generalità delle spiegazioni controllabili sperimentalmente ». E la

filosofia dello Spencer gli si presentava come un'applicazione di leggi trovate sul piano scientifico — la legge della conservazione della materia e dell'energia, e la legge dell'evoluzione regolante la continua redistribuzione di materia ed energia — all'interpretazione di tutta la realtà, naturale ed umana. La teoria dell'evoluzione di Spencer mirava a realizzare così quella unificazione delle varie scienze su un piano non metafisico, ma sperimentale, auspicata da Compté, la cui filosofia si riduceva peraltro a metodologia avente per oggetto una classificazione delle scienze sulla base della loro diversità metodologica, senza porsi il problema di un rapporto reale tra ciò che è oggetto della matematica e ciò che è oggetto della chimica, biologia, ecc., senza cercare un principio di evoluzione. Il Bergson, pur accettando il programma dei « *Primi principi* » è costretto dalla evidente vaghezza di questa filosofia a riflettere sulla stessa possibilità di applicare il metodo scientifico — e metodo scientifico si intende soprattutto il metodo fisico-matematico — alla spiegazione di ogni aspetto della realtà.

Il saggio « *Sui dati immediati della coscienza* » si può considerare quindi come un saggio di filosofia critica, in quanto tende a determinare i limiti e l'estensione del sapere scientifico. Quivi Bergson scopre l'irriducibilità di un aspetto del reale, della coscienza, agli schemi scientifici.

La scienza riduce il fenomeno a quantità, ad entità misurabile, mentre la categoria della vita psichica è la qualità. Dato immediato di coscienza non è l'intensità, o grado quantitativo dei vari stati psichici, ma la qualità perchè ogni stato è vissuto nella sua individualità. Come non possono essere misurati, gli stati psichici non possono essere spazializzati. D'altronde la qualificazione presuppone l'esteriorità, la spazialità : quantificare infatti significa ridurre ad una pluralità di elementi omogenei ed esterni uno all'altro, posti cioè nello spazio, poichè l'esteriorità reciproca è la condizione costitutiva dell'estensione spaziale. Ora, nel caso della vita di coscienza, la differenziazione dei vari stati essendo di origine qualitativa, il rapporto tra di essi non è di esternità, ma di compenetrazione reciproca. Quindi la vita della coscienza si identifica con un processo di continuo arricchimento qualitativo dovuto alla compenetrazione dei vari stati psichici, nessuno dei quali è rappresentabile come qualcosa di fisso, di isolato. La vita della coscienza in continuo divenire ci rivela la reale natura del tempo come processo e la sua dimensione, la « durata ». E' impossibile

rappresentare scientificamente questo processo senza snaturarlo: il tempo della scienza è una successione di intervalli omogenei concepiti l'uno accanto all'altro, l'uno esterno all'altro; è un tempo spazializzato. Soltanto il dato immediato di coscienza, privo di ogni sovrastruttura intellettuale o scientifica, può darci i caratteri reali del tempo, della durata. Il divenire della coscienza s'identifica anzi con il tempo reale. Come ha acutamente rilevato il Mathieu, (« *Bergson. Il profondo e la sua espressione* »), Bergson, nel determinare i caratteri costitutivi della durata reale, sembra contraddirsi in quanto introduce dei termini o delle immagini che implicano la nozione di quantità, di spazio. Infatti egli spiega l'arricchimento qualitativo come un progressivo interiorizzarsi di più stati psichici in uno; è vero che questo stato risultante non è una somma, ma qualcosa di nuovo, di originale; ma il concetto di « entrare a costituire » è un concetto spaziale: gli stati precedenti devono pur essere esistiti « fuori per poter entrare a far parte di qualcosa ».

Tuttavia Bergson è cosciente di questa contraddizione che fa dipendere dalla natura del linguaggio: il linguaggio, creato per parlare di cose, di entità spaziali è incapace di rendere il processo nella sua natura: il filosofo deve contentarsi di usarlo in senso metaforico. Si sfiora qui un aspetto del misticismo bergsoniano: la durata può essere soltanto vissuta: noi siamo nel processo e non possiamo contemplarlo dall'esterno e rifletterlo in simboli. E forse, più che nella definizione del filosofo, è lecito cercare suggestioni che generino in noi la disposizione interiore rivelatrice della durata nelle tele e nella musica degli impressionisti che sfumano in vibrazioni luminose i contorni rigidi dei corpi e s'intendono il ritmo in un continuo trascorrere melodico. Certamente Bergson ha presente la ricostruzione poetica della vita interiore dovuta all'arte di Proust quando ne « *La pensée et le mouvant* », dopo aver ammesso che « la philosophie ne nous parassait retenir trop souvent que la congelation superficielle de la vie intérieure » aggiunge: « le romancier et le moraliste ne s'étaient ils pas avancés dans cette direction plus loin que le philosophe? Peut être, mais c'était par endroits seulement, sous la pression de la nécessité qu'ils avaient brisé l'obstacle aucun ne s'était encore avisé d'aller méthodiquement à la recherche du temps perdu ».

Limitando a questi cenni il problema, peraltro assai interessante, del valore del linguaggio artistico per Bergson e dei rapporti tra Bergson e Proust, c'è da mettere in rilievo la modifica

che i risultati dell' *Essay* hanno recato al programma filosofico di Bergson: una filosofia incapace di descrivere il continuo non può essere una reale teoria dell'evoluzione; potrà indicare le tappe del processo, non il processo stesso.

Ancora più profondamente Bergson in « *Matière et mémoire* » analizza l'essere della coscienza individuando nella memoria il principio che dà unità al processo. Per Bergson la memoria costituisce un vero e proprio principio creatore della vita psichica in quanto, contraendo in un'intuizione unica momenti vari della durata, produce una reale modificazione qualitativa nel dato di coscienza. La memoria « facendoci cogliere in un'intuizione unica momenti multipli della durata, ci libera del movimento di flusso delle cose, vale a dire dal ritmo della necessità » (ved. *Mat. e Mem.*, pag. 256). Estremamente suggestiva è la descrizione che Bergson fa del processo con cui il ritmo mentale si viene attuando a vari livelli. La sensazione di un colore condensa in unità un numero di vibrazioni luminose così elevato che « se noi dovessimo percepirle successivamente, anche ammettendo, con Exner, che il minimo intervallo di tempo di cui si possa aver coscienza sia un bimillesimo di secondo, impiegheremo più di venticinquemila anni a portare a termine l'operazione ». Un sentimento condensa una molteplicità di sensazioni; a volte può concentrare in sé la storia di tutta una vita. Così, ad esempio, lo sdegno di Alceste. Quanto più il tempo si contrae, tanto più profondamente ci si avvicina all'eternità, si scende nella concretezza dell'essere. Viceversa l'allentarsi di questo ritmo ci porta sulla soglia della materialità: « L'intuizione della nostra durata... ci mette in contatto con tutta una continuità di durate, che noi dobbiamo tentare di seguire, sia verso il basso, sia verso l'alto... noi possiamo dilatarci indefinitamente con uno sforzo sempre più violento, ed in entrambi i casi noi trascendiamo noi stessi. Nel primo senso avanziamo verso una durata sempre più sparpagliata le cui palpitazioni, più rapide delle nostre, dividendo la nostra sensazione semplice, ne diluiscono la qualità in quantità; al limite sarebbe il puro omogeneo, la pura ripetizione con cui definiremo la materialità. Avanzando nell'altro senso andiamo verso una durata che si tende, si restringe, si intensifica sempre più: al limite sarebbe l'eternità. Non più l'eternità concettuale che è un'eternità di morte, ma un'eternità di vita ». L'essere della coscienza si distende fra i due poli opposti della spazialità che è ripetizione di elementi omogenei — e che la scienza

rappresenta con la nozione di materia, di estensione — e l'eternità, la concentrazione di un punto del presente, passato e futuro.

La struttura della coscienza serve a Bergson per spiegare la struttura della realtà in generale; al punto che la sua concezione è stata da alcuni accusata di antropomorfismo. Come nella coscienza c'è un principio che contrae la spazialità dell'immagine nella profondità del sentimento — e questo contrarre è un ridurre ad un'unità originale una molteplicità di elementi esteriori — così nella natura opera un principio creativo che contrae la materia a formare l'unità dell'individuo vivente. Questo principio è per Bergson la vita, o slancio vitale. Mentre l'individuo deve scegliere una sola vita tra le molteplici che gli indicano le tendenze infantili, tanto che dice Bergson: « la via che percorriamo nel tempo è cosparsa dei frammenti di tutto ciò che avremmo potuto diventare » (ved. *Ev. Creat.*), diversamente la vita della natura non è costretta a scegliere. La diversità delle speci fondamentali, quali ad es. quella dei vegetali e quella degli animali rappresenta l'attuarsi delle diverse tendenze vitali. Ciascuna delle speci continua poi ad evolversi separatamente in virtù di questo unico impulso originario che non perde la sua energia per il fatto di moltiplicarsi nei vari esseri. « La corrente di vita si è divisa tra le specie e sparpagliata tra gl'individui senza nulla perdere della sua forza, intensificandosi piuttosto a mano a mano che avanzava » (*Ev. Creat.*). Altra biforcazione dello slancio vitale è quella che crea da una parte la specie animale, dall'altra la specie umana. Gli animali sono forniti dalla natura di istinto e l'istinto è la capacità di servirsi di strumenti organizzati (organi) per sopperire alle necessità biologiche; gli uomini invece sono forniti d'intelligenza che sa creare degli strumenti artificiali di adattamento dell'ambiente.

L'evoluzione non può spiegarsi in termini scientifici, perchè nel suo dinamismo creativo non può essere colta dall'estrazione schematizzante e spazializzante che è propria della scienza. Ecco perchè il programma del positivismo non ha consistenza. Del resto, secondo Bergson questo principio non può essere oggetto nemmeno della ragione hegeliana in quanto non c'è una differenza radicale tra questa e l'intelletto matematizzante dei positivisti; entrambi si servono di concetti e questi, proprio perchè astraggono, fissano aspetti della realtà, sono incapaci di afferrarne il dinamismo interiore. E infatti, soltanto immergendoci nella profondità della nostra coscienza, nella corrente psichica, abbiamo potuto afferrare il ca-

rattere essenziale del processo. E' stato cioè un atto d'intuizione, di comprensione dall'interno, che ci ha dato la durata reale. La metafisica di Bergson rappresenta così la reazione all'intellettualismo dei positivisti, così come la metafisica intuizionistica di Shopenhauer era stata reazione al razionalismo hegeliano.

Questo slancio vitale, secondo Bergson, non realizza un piano prestabilito: l'unità dei vari esseri non è nel piano finale preordinato da un Dio, che sia anche l'energia motrice dei vari esseri, ma in una « vis a tergo », nell'unità dello slancio da cui provengono. Non è soltanto il rifiuto di una metafisica intellettualistica che porta Bergson a rifiutare il finalismo, ma anche il timore di limitare la libertà del principio creatore.

Il problema fondamentale che presenta l'interpretazione di questa metafisica è la consistenza ontologica della materia. Bergson indica con più insistenza la soluzione monistica: « la materia, che in definitiva è il principio d'individuazione dell'essere, non rappresenta altro che un rallentarsi, un'inversione dello slancio » (*Ev. Creat.*). Da questo punto di vista i vari esseri non avrebbero alcuna concretezza, ma sarebbero assorbiti nel principio; ma allora come parlare di evoluzione, se è proprio la creazione di nuovi esseri che misura l'entità del processo? Altrove Bergson sembra inclinare per il dualismo, attribuendo anche alla materia il valore di principio metafisico: « tutto accade come se una corrente di coscienza fosse penetrata nella materia e conducesse la materia alla organizzazione, ma il suo movimento ne venisse insieme indefinitamente ritardato e indefinitamente diviso » (*Ev. Creat.*). Sono le stesse ambiguità che si riscontrano nel sistema di Plotino, che peraltro Bergson ben conosceva.

Strettamente connesso col problema della consistenza ontologica della materia è il problema del rapporto fra la molteplicità degli enti e l'unicità del principio vitale da cui derivano: se si possa parlare di una diversità sostanziale tra creatore e creature — e quindi se abbia una base filosofica la simpatia che Bergson dimostrò negli ultimi anni della sua vita per la concezione cristiana — oppure se la sua metafisica vada intesa nel senso di un monismo immanentista. E' quanto Bergson ha cercato di chiarire ne « *Les deux sources de la morale et de la religion* » trattando il problema del fondamento oggettivo della obbligazione religiosa e morale.

Fondamento biologico della morale statica.

Coerentemente con l'impostazione della sua dottrina, Bergson si appella alla vita per spiegare la genesi della società e della norma morale; la società, attuando la specializzazione del lavoro, favorisce la produzione degli strumenti che permettono agli uomini di sopperire alle necessità biologiche; quindi è la natura che vuole la società e l'uomo trova in essa un aumento delle proprie capacità di adattamento all'ambiente. La vita associata, però, impone determinati limiti alla libertà individuale, prescrive determinati doveri che tutti sono chiamati a rispettare, altrimenti verrebbe meno la saldezza dell'insieme. Tutti questi doveri costituiscono l'obbligazione sociale ed esercitano sull'individuo una pressione che determina il suo comportamento, quasi come l'istinto determina il comportamento sociale di certi animali. Invero l'uomo, a differenza degli animali, sa che potrebbe reagire, ma avverte come una colpa questa sua eventuale ribellione. Molto spesso cerca di farsi una ragione della sua obbedienza e la attribuisce alla razionalità della norma sociale; ma, secondo Bergson, la razionalità della norma non basta a spiegare l'attrazione che questi doveri esercitano sulla volontà anche quando sono contrari al piacere, all'interesse del singolo. Oppure il carattere razionale della norma può essere determinante per alcuni individui, per alcuni filosofi, ma non basta a spiegare l'obbedienza al dovere da parte dei più. Bisogna ricorrere ad una specie di istinto, l'abitudine di contrarre abitudini, innato nell'uomo, che permette di formarlo fin da bambino al ruolo che è destinato a sostenere, cosicchè il suo comportamento da adulto non porti uno squilibrio nel corpo sociale. Bergson è così d'accordo con Kant nel ritenere che esista nell'uomo una coscienza morale, la coscienza del dovere, ma identifica questa coscienza con l'io sociale. E' la vita che genera questo tipo di morale, la vita che cerca di conservare quei gruppi sociali che ha creato per potenziare le capacità individuali di adattamento all'ambiente. Bergson chiama chiusa questa morale, perchè mira al mantenimento di società chiuse (tribù, nazioni, ecc.). C'è in questo concetto una reviviscenza di temi darwiniani; fatto primordiale è la lotta per l'esistenza. L'unione di più individui ha soltanto lo scopo di superare altri gruppi. Insomma la conservazione della specie, secondo Bergson, si attua mediante società chiuse.

C'è però un altro tipo di morale che ha un'origine ed una funzione diversa; la morale degli eroi, di quegli individui eccezionali che con il solo loro esempio attraggono e rinnovano dall'interno la coscienza dell'uomo. Ispiratrice della loro azione e del loro insegnamento è un'emozione profonda, originale, che ha alla sua base l'amore per l'umanità. Così l'idea di giustizia che attraverso il Cristianesimo agisce ancora da stimolo nelle società moderne è diversa dalla giustizia romana o greca; questa tendeva piuttosto al mantenimento delle strutture sociali (dare a ciascuno il suo, e normale era che agli schiavi toccasse di meno che a tutti), l'altra tende a modificare le condizioni sociali in favore degli oppressi perchè ha alla sua base l'amore per l'umanità. Chi diffonde questi ideali è un eroe perchè è costretto sempre a lottare contro la situazione di fatto esistente. Queste emozioni sono fertili di programmi, di idee, persino di teorie filosofiche, ma in sè sono qualcosa di originale, di non derivabile da schemi concettuali. Esse rinnovano la nostra coscienza, indicano nuove prospettive all'azione. Fonte della prima morale è un istinto, fonte di questa è un'emozione nuova. Fine della morale chiusa è di conservare la specie umana così com'è; della seconda di modificarla. E tuttavia Bergson dice che entrambe derivano dalla vita, che ha in sè la duplice tendenza a conservare le sue creature ed a creare del nuovo.

Vediamo qui affiorare lo stesso problema già incontrato sul piano metafisico nella prospettiva del monismo; come un unico principio possa dar luogo a due effetti opposti. Lo slancio vitale, infatti, produce con la morale chiusa un ostacolo al suo sviluppo e produce insieme, con la morale aperta, un superamento di questo ostacolo. Non c'è continuità tra i due piani di coscienza morale: l'eroe costituisce una specie a sè. Se consideriamo ordinaria la morale chiusa, dobbiamo considerare straordinaria, eccezionale, la morale dell'eroe, ed è piuttosto arduo pensare che entrambe possano derivare da un'unica natura umana. D'altra parte, come potrebbe la vita creare altrimenti che per mezzo delle sue creature, e quindi servendosi dei mezzi naturali di cui ha dotato queste? In definitiva l'eccezionalità della morale aperta e l'impossibilità di spiegare il passaggio tra la prima e la seconda contrasta con il principio dell'immanenza del principio creatore; tra l'altro non convince, almeno nella forma in cui la presenta Bergson, l'assoluta opposizione tra società aperta e società chiusa.

Il fatto che l'eroe, mediante la *charitas*, senta una sostanziale affinità fra se stesso e gli altri uomini, senta l'unità della specie, rivela che la moralità dell'eroe ha lo stesso fine della morale statica, tende a salvaguardare la specie umana. Ma, se la società aperta è voluta perchè rappresenta un mezzo più efficace per la conservazione della specie, perchè le normali risorse dell'istinto e dell'intelligenza non potrebbero portare al programma della società aperta? Bergson pone, è vero, tra abitudine ed emozione l'intelligenza ed ammette che questa possa giungere a formulare l'ideale morale del rispetto dell'uomo, basato sull'identità di natura razionale, ma dice che questo ideale, concepito soltanto sul piano razionale, non può agire sulla volontà. E difatti gli imperatori stoici, pur aderendo a precetti nobilissimi affini a quelli del Cristianesimo non hanno fatto niente per modificare la struttura sociale. L'intelligenza di per sè è incapace di offrire una reale alternativa alla morale dell'abitudine ed a quella dell'emozione creatrice o di fungere da reale punto di passaggio tra l'una e l'altra. In realtà il ruolo che Bergson attribuisce all'intelligenza è assai ambiguo: da una parte, in quanto è uno strumento che la vita (la natura) ha prodotto perchè l'uomo sia in grado di provvedersi dei mezzi di adattamento all'ambiente e di usarli nel modo migliore, non può essere contraria alla vita sociale che le facilita il lavoro. D'altra parte Bergson ammette che l'intelligenza possa convincere il singolo a ribellarsi quando la società gli chiede dei sacrifici troppo gravosi. Quindi l'intelligenza può avere un fine autonomo, indipendentemente dal fine generale della vita, che è la conservazione della specie da attuare per mezzo di società chiuse.

Libertà e insicurezza. La funzione fabulatrice.

La libertà dell'intelligenza serve a Bergson per spiegare l'origine e la funzione di un tipo di religione, la religione statica. Bergson infatti, come fa per la morale, così pone anche due tipi di religione, una in coincidenza col momento conservatore della vita, l'altra corrispondente al momento dinamico. La religione statica serve a neutralizzare i danni che l'intelligenza può recare alla società ed all'individuo. La reazione viene da quel che di istintivo c'è ancora nell'uomo e consiste nella creazione di immagini fittizie, ma tali da influire sul suo comportamento non diversamente dalle percezioni reali. Funzione fabulatrice Bergson chiama

questa facoltà istintiva. Anche in questo campo, come già nel campo morale, Bergson rifiuta alla religione ogni genesi intellettualistica. Nega cioè che si tratti di un primo tentativo di spiegare l'origine ed il divenire delle cose. La religione statica ha una funzione pratica e precisamente serve ad evitare un comportamento antisociale, a rassicurare l'individuo. Costituisce quindi un sussidio della morale chiusa in quanto pone delle forze, o delle individualità dotate di forze, che possano impedire o punire azioni dettate dall'interesse del singolo e contrarie all'interesse della società.

E' da notare che il concetto di responsabilità individuale è estraneo alle società primitive dove il colpevole attira la collera della potenza sovranaturale su tutto il gruppo, tanto è forte, alle origini, il senso della coesione sociale. Altri pericoli che minacciano direttamente l'individuo ed indirettamente la società sono l'angoscia paralizzante che nasce dalla coscienza della morte futura ed il senso del rischio. Secondo Bergson soltanto l'uomo tra gli animali avverte la morte come qualcosa che l'interessa direttamente e sente il rischio come sproporzione tra gli strumenti di cui dispone ed il fine che vuole raggiungere. L'animale distingue il vivo dal morto, ma non sa che la morte lo riguarda. Inoltre l'istinto gli dà strumenti perfettamente adeguati al fine ed allontana da lui il sentimento paralizzante del rischio. Siamo privi di dati per vagliare la consistenza di queste affermazioni di psicologia sperimentale; sembra peraltro contrario alla comune esperienza escludere che anche le bestie abbiano paura, e cos'altro è il timore se non la coscienza di non sapere far fronte adeguatamente a qualcosa che ci minaccia?

Contro l'idea della morte la religione produce la credenza nella sopravvivenza individuale. Questa credenza è utile tanto all'individuo quanto alla società, soprattutto alle società dove, non essendoci ancora leggi, istituzioni, la sopravvivenza della società è quasi legata alla presenza fisica degli uomini che la compongono: « Les sociétés primitives sont bâties en hommes » (*Les deux sources*). La sopravvivenza è intesa dapprima come sopravvivenza dell'immagine, cioè della rappresentazione visiva, non tattile del corpo, il fantasma. Si aggiungerà poi la credenza nella sopravvivenza delle anime personali, cioè all'immagine si attribuirà una parte di quella riserva di energia da cui attingono i corpi dei viventi e che i primitivi si immaginano diffusa in tutta la natura (il mana polinesiano, il Wakanda dei Sioux) e si otterranno delle ombre capaci

di agire e d'influenzare gli avvenimenti umani. Si arriva così alla rappresentazione degli spiriti.

Il sentimento del rischio è causato dai limiti della scienza. Se la scienza fosse in grado di prevedere esattamente tutte le difficoltà che può incontrare l'azione umana nella natura, l'uomo non si sentirebbe paralizzato dall'incertezza, dal timore dell'imprevisto: è per questo che la natura reagisce facendo sorgere l'immagine di potenze amiche che s'interessano al buon esito della impresa. Ovviamente l'intelligenza sarà portata a credere che, come esistono potenze favorevoli, così ne esistano di contrarie, credenza che anch'essa è utile perchè consiglierà una maggiore prudenza nell'azione; ma questa rappresentazione è derivata, nasce, come necessità logica, al seguito della prima. Così si può sostenere che la natura è ottimista. La superstizione ha quindi una funzione pratica positiva: « Ce sont des réactions défensives de la nature contre la représentation, par l'intelligence, d'une nuage décourageante d'imprévu entre l'initiative prise et l'effet souhaité » (ibid.): Bergson non è d'accordo con Lévy-Bruhl secondo cui la superstizione sia dovuta unicamente all'incapacità, da parte del primitivo ad introdurre le cause seconde nelle sue spiegazioni; Bergson osserva che il primitivo è in grado di constatare il rapporto di successione tra i fenomeni del mondo fisico ed ha fede nella costanza di queste successioni. Così sa che l'impulso del remo farà muovere la barca, che il vento piegherà l'arbusto sottile. Egli si appella ad una causa sovranaturale soltanto quando l'evento ha un significato umano. E questo ricorrere ad una causa dotata d'intenzione rivela l'esigenza logica di adeguare la causa al suo effetto. Così: « Une fois constaté la fêlure du rocher, la direction et la violence du vent, choses purement physiques, et insoucieuses de l'humanité, il reste à expliquer ce fait, capital pour nous, qui est la mort d'un homme » (ibid.) E questa mentalità, a ragione, Bergson la ritrova anche negli individui civilizzati, in casi di gravi sciagure. C'è una tendenza generale a riempire il caso di un contenuto intenzionale. Questa credenza è alla base della magia, che è il tentativo di captare questa intenzionalità naturale e di rivolgerla a fini utili all'uomo. In seguito si cercò di spiegare la riuscita delle pratiche magiche ricorrendo al concetto di un'anima universale con cui si verrebbe a contatto (« il simile agisce sul simile »). Tuttavia la magia non è sviluppata da rifles-

sioni filosofiche, ma, semmai, le ha occasionate. All'origine della magia c'è « le desir d'agir sur m'importe quoi, même sur ce qu'on ne peut-atteindre, et l'idée que les choses sont chargées, au se laissent charger de ce que nous appellon un fluide humain » (ibid.). Mentre la magia s'indirizza ad una intenzionalità presente in tutta la natura, la religione statica si indirizza a delle intenzionalità individualizzate. Sono queste gli spiriti, che non hanno una personalità completa, sono soltanto degli atti, delle funzioni, delle « presenze efficaci » che poi acquisteranno sostanza, diventeranno prerogative di determinate cose o persone (dei). « La déesse qui s'appelle Hestia ou Vesta a d'un'être d'abord que la flamme du foyer envisagée dans son intention bienfaisante » (ibid.).

Dal culto degli spiriti si passa al culto degli animali che rappresentano l'incarnazione di quelle potenze pure da cui si vorrebbe essere protetti. Non è l'individualità che si adora nell'animale, ma un tipo, un modello, e questo spiega perchè ci si sia serviti dell'animale per distinguere i diversi clan, quasi voler esprimere che gli individui appartenenti ad un clan hanno tutti una stessa natura. Infine si passò al culto degli dei, attribuendo quelle funzioni ed intenzionalità a personalità complete, ciascuna delle quali sarebbe la sola a compiere determinati atti. Gli dei si sovrappongono agli spiriti, ma non li sostituiscono; il culto degli spiriti resta il fondo della religione popolare. Le divinità non mantengono necessariamente costanti i loro tratti, ma si arricchiscono di nuovi attributi assorbendo in sè diversi dei. Questo processo è esemplificato in Giove che, dapprima divinità meteorologica, acquista poi delle funzioni sociali. Gli dei si dividono la loro influenza sulle diverse zone dell'universo; nascono così i miti, le cosmogonie. La religione si differenzia dalla magia non soltanto per il suo oggetto, ma anche per il modo di intendere la relazione con esso; la magia vuole piegare, obbligare delle forze naturali alla volontà dell'uomo, la religione implora l'aiuto divino; l'uomo sa che non può costringere la divinità, ma deve meritarsene i favori, l'una vuole costringere, l'altra vuole convincere. Entrambe però sono prodotti della natura, diretti a rassicurare l'uomo, ad evitare le crisi di depressione, dannose per la sua attività e di conseguenza per la società.

Il tipo di religione volto a spegnere nell'uomo il senso del rischio sarà eliminato non appena la nostra conoscenza scientifica potrà evitare di ricorrere al caso nelle sue spiegazioni (conclusione che, però, attualmente non sarebbe accettata da tutti gli

scienziati perchè secondo alcuni, le leggi scientifiche sono per loro natura probabilitarie).

La religione che mira ad evitare il senso del rischio, il timore della morte e la ribellione dell'individuo alla società, ha una funzione statica, conservatrice, perchè tende a consolidare l'ultimo risultato raggiunto dal principio creatore; la specie umana. Ma poichè è proprio della vita non soltanto conservare i suoi prodotti, ma anche creare del nuovo, sarebbe arbitrario e contraddittorio arrestare il processo considerando l'uomo come termine finale, non suscettibile di ulteriori perfezionamenti. Ne segue che il processo creatore immanente, che è la vita, dovrà procedere dall'uomo ed attuarsi per mezzo dell'uomo. E Bergson attribuisce ad un altro genere di religione il compito di trasformare la coscienza, la natura umana.

Il misticismo.

La religione che Bergson chiama dinamica è il misticismo. Il misticismo « est une prise de contacte, et par conséquent une coincidence partielle avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui même » (ibid.). Egli ritrova una tendenza mistica alle origini ed al termine della filosofia greca, alludendo agli elementi orfici che, attraverso il pitagorismo, influenzarono il pensiero di Platone ed alla teologia neo-platonica. Questa compenetrazione di elementi razionali e mistici nel pensiero greco si può spiegare, secondo Bergson, in due modi: o intendendo la razionalità come esplicazione di un dato emotivo originale, cioè dell'emozione nuova, feconda di idee e di programmi di cui Bergson ha già parlato a proposito della morale dinamica, oppure ammettendo, accanto alla tendenza razionale, degli sforzi isolati di alcune anime privilegiate per superare la ragione e cercare un contatto diretto con una realtà trascendente. Tuttavia, secondo Bergson, i greci non raggiunsero mai completamente il misticismo; questo si ha soltanto quando, al contatto con Dio che si attua nell'estasi, nella contemplazione, segue la coincidenza della volontà umana con la volontà divina, cosicchè l'uomo diventa veramente strumento di Dio, nella sua attività continua l'opera della creazione. Questo non accade nel misticismo dei greci che accettano il pregiudizio della superiorità della vita contemplativa sulla pratica. Dice infatti Plotino: « l'azione è un indebo-

limento della contemplazione». Anche il misticismo indiano ha svalutato la vita attiva concependo il contatto con Dio soltanto sul piano di una completa ottenebrazione della coscienza nella sua parte intellettuale come in quella emotiva, quasi che bastasse annullare il senso dell'individualità per raggiungere la coincidenza col principio. Secondo Bergson le condizioni diverse di vita, dovute alla mancanza di una scienza e di una tecnica simili a quelle occidentali, avrebbero provocato una grande sfiducia nelle possibilità dell'azione umana nel mondo, facendo sì che il contatto con Dio fosse sentito soltanto come un mezzo per sfuggire individualmente le sofferenze della vita piuttosto che come mezzo per diffondere tra gli uomini la volontà benefica e l'azione divina. Il misticismo attivo si ha soltanto col Cristianesimo. Vero è che anche i profeti ebraici hanno dimostrato d'intendere il misticismo come incentivo della volontà individuale; ma l'attività del profeta era rivolta soltanto a vantaggio del popolo d'Israele e quindi non era ispirato dalla *charitas*. Per questo il misticismo completo è quello del Cristianesimo in quanto i mistici cristiani hanno dimostrato di realizzare pienamente l'unione col principio creatore, facendosi strumento della sua volontà e attività. La loro esperienza è completa: vi si possono distinguere il momento contemplativo ed il momento attivo; il primo è caratterizzato da uno stato di perfetta gioia in cui intelligenza e sentimento sono pienamente appagati; la volontà è però ancora lontana dall'unione con Dio, e l'anima avverte una inquietitudine, una « agitazione nel riposo » che va lentamente crescendo fino ad annullare l'estasi, lasciando l'anima in una « notte oscura ». In realtà questa inquietudine indica la tensione del volere umano verso il volere divino. Una volta raggiunto il contatto seguirà un'attività senza dubbi, senza oscillazioni, ispirata dall'amore mistico per l'umanità, volta a creare una nuova specie di uomini.

E' chiaro che, finchè l'attività degli uomini sarà assorbita dal lavoro, questi non potranno attendere completamente al compito di ascesi mistica, di rinnovamento morale. Per questo i grandi mistici hanno finora limitato il loro zelo a costituire delle piccole comunità di adepti, nell'attesa che la tecnica attui una completa liberazione dell'uomo dalle necessità economiche e che tutti gli uomini siano disponibili.

L'esperienza mistica può essere espressa, cristallizzata in formule, costituendosi così la parte dogmatica, ferma restando però

l'origine non razionale della religione. Anche se nei dogmi del Cristianesimo si trovano alcuni elementi del pensiero greco, anche se nei riti, nelle cerimonie si trovano elementi della religione naturale, è indubbio per Bergson che l'essenza del Cristianesimo è la divulgazione del misticismo.

Ma se l'esperienza mistica costituisce un reale rapporto con Dio, è necessario dimostrare che ad essa è inerente un valore rappresentativo del divino, come quello che si attribuisce all'esperienza scientifica per il mondo naturale. Le critiche fatte al misticismo, a questo proposito, sono di non essere altro che uno stato patologico e di non poter sottostare ad un controllo intersoggettivo, simile a quello proprio delle esperienze scientifiche. Per quanto riguarda la prima obiezione Bergson ammette che difficilmente sarebbe superabile se si considerasse soltanto il momento estatico del misticismo; questo è caratterizzato da emozioni e da esperienze riscontrabili anche in alcune malattie nervose; ma quel che conta nel misticismo è il momento finale; la sicurezza dell'azione ispirata dall'amore divino, e nell'agire il mistico non presenta più squilibri, ma grande fermezza, costanza ed assoluto equilibrio. Per questo si può sostenere che, se pure esiste una follia mistica, una parodia patologica del misticismo, il misticismo di per sè non è follia. Altra obiezione è la non controllabilità dell'esperienza mistica, a causa del suo carattere di eccezionalità; tuttavia, dice Bergson, anche alcune esperienze scientifiche sono difficilmente comunicabili. Perchè all'esploratore che scopre una nuova terra si dà credito mentre le rivelazioni del mistico sono accolte con diffidenza? Entrambe sono esperienze che tutti possono ripetere, benchè senza facilità; nè è prova, per il misticismo, l'eco che suscita in noi la descrizione del mistico.

L'esperienza mistica ha un carattere prevalentemente intuitivo e rappresenta la compenetrazione ed il superamento dell'istinto e dell'intelligenza. Istinto ed intelligenza rappresentano infatti lo sviluppo di due possibilità biologiche inizialmente unite; tuttavia attorno all'intelligenza umana c'è una traccia di intuizione, cioè di quell'energia infra-cosciente che, attraversando la materia, produce i vari esseri. Nell'uomo si ha, con l'intuizione, un ritorno all'unità di intelligenza ed istinto perchè l'intuizione è cosciente come l'intelligenza, e capace di cogliere le cose dall'interno come l'istinto; si ha un ritorno all'unità dello slancio vitale. E' quest'intuizione che ci mette a diretto contatto col principio creatore e che,

nel suo più alto grado essa si identifica, per Bergson, con l'esperienza del mistico.

Una volta accordato il valore rappresentativo all'esperienza del mistico, Bergson si serve delle rivelazioni che ne derivano per fare alcune aggiunte alla sua metafisica, aggiunte che l'alternano del tutto. Ed egli ne è pienamente cosciente dove dice: « Nous dépassons ainsi, sans doute, les conclusions de l'Évolution créatrice » (ibid.). Se Dio è amore, questo amore deve avere un termine, cioè deve essere rivolto ad una creatura che sia degna di essere amata. E questi è colui che più somiglia a Dio; è il mistico. Tutta la natura è vista orientata finalisticamente a produrre questa specie particolare di creature: « L'univers c'est une machine à faire des Dieux » (ibid.). La spiegazione finalistica, tanto temuta benchè spesso surrettiziamente applicata, è qui adottata senza riserve. In ogni modo Bergson non si preoccupa di conciliare la veduta finalistica con la libertà dello slancio vitale, ma soprattutto si preoccupa di rispondere alla critica che questa nuova teoria può occasionare; bisogna innanzi tutto giustificare l'ottimismo; e Bergson lo fa appellandosi al dato empirico che, malgrado la realtà della sofferenza, gli uomini dimostrano di tenere alla vita nonchè sono in grado, con l'esperienza mistica, di raggiungere « une joie sans mélange située par delà le plaisir et la peine » (ibid.).

Tuttavia l'innegabile esistenza del dolore, la realtà del male, deve potersi armonizzare con l'onnipotenza di Dio inteso come amore. Ebbene, dice Bergson, non ha senso dire che Dio avrebbe potuto essere diverso, per es., tale da non permettere il male, che il mondo avrebbe potuto essere diverso. Noi possiamo conoscere soltanto ciò di cui abbiamo esperienza e l'esperienza ci dà ciò che è, non ciò che è possibile. L'inesistente è una pseudo-idea, una entità verbale. L'argomento di sapere parmenideo appare capzioso: se non ha senso parlare di un mondo inesistente, migliore di questo, non è neppure possibile dire che il nostro mondo è orientato al bene, malgrado la presenza reale del male. Mancando il termine di confronto non è possibile emettere giudizi.

Nuovo ascetismo.

Nel complesso possiamo dire che morale chiusa e morale aperta, religione statica e religione dinamica, coesistono nel corso della storia umana, ma senza possibilità di comunicazione. La morale

aperta, la religione dinamica sono doni che Dio ha fatto a pochi privilegiati, laddove lo stato normale dell'uomo è la morale e religione statica, che permettono il costituirsi ed il consolidarsi di società chiuse. Seppure la natura, destinando l'uomo alla guerra, ha voluto che piccoli nuclei sociali si allargassero sempre più, o per meglio difendersi, o entrare a far parte dello stato vincitore, non c'è possibilità che questo processo sfoci spontaneamente nella società aperta. Per eliminare la guerra, che è il primo ostacolo all'attuazione della società aperta, bisognerebbe eliminare le cause del disagio economico, che Bergson individua nell'aumento di popolazione, nella perdita di sbocchi commerciali e nella mancanza di materie prime per l'industria nazionale. Tuttavia ormai non si può più parlare di semplice disagio economico come causa di guerre, almeno per quanto riguarda la maggior parte degli Stati. Se si vorrà abolire la guerra bisognerà spegnere il desiderio smodato di lusso prodotto dall'aumento di comodità di beni di consumo artificiali, dovuto allo sviluppo dell'industrialismo; non si vede altrimenti come una semplice diminuzione di disagi economici possa frenare un'umanità che aspira ad una vita di lusso. Ma sarà necessario per questo rinnegare l'industrialismo? Secondo Bergson l'applicazione della scienza alla produzione di beni di consumo voluttuari non è causa, ma effetto della frenesia di lusso che domina l'umanità. La macchina non è stata inventata per questo scopo. Anzi, il '700, che vide la nascita dell'industria moderna, è il secolo in cui si posero i presupposti dello stato moderno democratico. L'industrialismo è nato in un clima di ideali umanitari e certo era destinato a servire questi ideali; quindi di per sé non è causa di corruzione. Questa si deve ricercare piuttosto in una tendenza al piacere, sviluppatasi per reazione all'intenso ascetismo dominante nel medioevo. Bergson delinea una concezione della storia di tipo vichiano con alternanza di periodi opposti, di tendenze morali contrarie. Egli scopre questa alternanza nella storia del pensiero; così dall'etica socratica si sono sviluppate le due opposte tendenze dell'ascetica dei cinici a dell'edonistica dei cirenaici nonchè la deduce dall'osservanza del comportamento individuale e sociale: così i figli sono portati a disinteressarsi del genere di esperienza fatta dai padri ed a cercarne delle contrarie ed eleva questa constatazione a legge storica. Ci si può quindi aspettare che all'edonismo attuale seguirà un'umanità ascetica. L'ascetismo sarà così una normale reazione sociale alla frenesia

del lusso. Tuttavia per la completa realizzazione di una umanità ascetica non basta la generica disposizione che sembra determinata per reazione da una necessità naturale e non voluta e conquistata dagli uomini; è necessario anche l'esempio di un genio mistico. A questo insorgere di tendenze mistiche, ascetiche, la meccanica non sarà d'ostacolo; nata per servire degli ideali umanitari e deviata dall'insorgere della smania del lusso, tornerà senza difficoltà a servire l'umanità. Liberando tutti gli uomini dalle preoccupazioni materiali, assicurando cioè a tutti la possibilità di vivere del proprio lavoro e la relativa serenità, la meccanica permetterà all'uomo di attendere più facilmente al suo perfezionamento spirituale, favorirà la diffusione del misticismo. Comunque, poichè l'avvento del mistico è un miracolo, come miracolo è tutto ciò che dipende dalla volontà di Dio, nell'attesa bisognerà trovare altri mezzi per realizzare una società pacifica: e precisamente si tratterà di fondare su base scientifica la fede nella sopravvivenza dell'anima, cosa, secondo Bergson, possibile ad una scienza dello spirito che dimostri come possono esistere dei fenomeni psichici indipendenti da qualsiasi base organica (difatti, per Bergson, il cervello non è il luogo dove si formano e si conservano le nostre rappresentazioni, ma soltanto il mezzo per selezionare e rendere attuali quelle che interessano l'azione, la vita). Vincendo il timore della morte, l'uomo troverebbe la serenità e non avrebbe bisogno di annegare il suo sentimento di insicurezza e la paura del nulla nella ricerca dei piaceri artificiali, che è la causa principale delle guerre moderne. Il risultato sarebbe analogo a quello atteso dalla diffusione del misticismo: serenità, ascetismo e superamento dell'egoismo del gruppo.

Anche nel campo morale Bergson ha saputo intuire l'esigenza profonda del nostro tempo; l'aspirazione alla pace, alla solidarietà internazionale. Tuttavia le due vie che egli indica all'umanità per superare la morale del gruppo ed attuare una convivenza pacifica non sembrano adeguate. Per quanto riguarda la via « scientifica » è da notare che Bergson con la sua teoria del rapporto tra anima e corpo, non pone in modo soddisfacente le basi per una fede nella sopravvivenza dell'anima. Quello che a noi interessa è la sopravvivenza della nostra individualità cosciente, non di un'entità ignota. E la nostra individualità cosciente è data dal legame dell'anima col corpo, legame peraltro assai misterioso.

Esaminando la seconda via, il misticismo, è da notare che in primo luogo la tesi dei cicli storici con cui si dovrebbe spiegare la propensione degli uomini a rispondere all'appello del mistico è alquanto azzardata, o per lo meno non fondata su sufficienti dati storici e sociologici. In ogni modo nulla fa prevedere nell'umanità attuale una tendenza verso l'ascetismo e, seppure la nascita del mistico dovesse verificarsi, certo egli non troverebbe un terreno facile alla diffusione delle sue idee. Ma, soprattutto, come si può spiegare in Bergson la diffusione del misticismo, data la differenza di natura tra il santo e l'umanità ordinaria?

Dice Bergson che il misticismo si comunica con l'esempio. Ma l'imitazione in questo caso non può essere meccanica. Infatti, se per la conservazione della società chiusa basta modellare il nostro comportamento su quello dei nostri padri, basta imitare delle abitudini, per realizzare la società aperta non basta imitare passivamente il mistico; bisogna comprendere il significato delle sue azioni, altrimenti il nostro comportamento sarà veramente anormale, patologico perchè il comportamento del santo, dell'eroe, riscatta la sua stranezza soltanto con l'emozione mistica, con l'amore per l'umanità. In definitiva bisogna nascere mistici per sentire l'appello del misticismo.

La natura umana non è in grado di elevarsi da sè al misticismo, fonte di questo è necessariamente un Dio trascendente che lo elargisce a pochi prescelti. La morale dinamica è una morale aristocratica e non si comprende come possa diffondersi così da dar luogo ad una società aperta. Probabilmente il ricorso a Dio ha, tra l'altro, il significato di una sfiducia negli uomini, convalidata dall'esperienza degli anni immediatamente precedenti la seconda guerra mondiale. Sembrava impossibile con le sole forze della ragione superare i rancori di cui ora possiamo indicare la causa della situazione politica dell'Europa, ed in particolare della Germania dopo la prima guerra mondiale, ma che allora sembravano rivelare una macchia congenita della natura umana ed autorizzavano un giudizio pessimistico sull'umanità in generale e la sfiducia nella possibilità di dominare con mezzi naturali questi impulsi deteriori.

Oltre all'influenza del clima storico-politico in cui Bergson è vissuto, bisogna tenere conto anche della sua formazione religiosa ebraica per l'appello al Messia con cui si conclude l'opera. Altrettanto evidente è l'ispirazione cristiana dell'opera e non soltanto

per lo spirito umanitario che domina nella soluzione del problema morale e religioso, ma soprattutto perchè la *charitas* deriva all'uomo da una fonte trascendente; questa crea l'uomo per amarlo e la natura come mezzo per la produzione di questo essere privilegiato. In definitiva sono giustificati quei pensatori cattolici che hanno visto in Bergson uno dei loro (così lo Chevalier). Certo Bergson, filosofo dell'immanenza, non dovrebbe potersi conciliare con il dogma cristiano; ma al termine del suo pensiero, affrontando il problema morale, egli sente necessario un ritorno a questi temi dello spiritualismo francese che avevano influenzato la sua critica al naturalismo di Spencer. Allo spirito, all'energia infracosciente dello slancio vitale, egli ora attribuisce una fonte trascendente che attua un piano prestabilito. Abbiamo creduto opportuno mettere in luce i motivi storici che possono averlo spinto a cercare un rifugio in Dio, venuta meno la fiducia negli uomini; ora si può aggiungere che l'appello ad un Dio trascendente costituisce un tentativo di risolvere un problema posto nell'*Evoluzione creatrice*: come lo slancio vitale possa produrre un reale arresto (l'arresto deve essere reale perchè devono esistere dei gradi affinché vi sia un processo) ed un reale superamento di questo arresto. Ci vuole veramente un miracolo per «realizzare una contraddizione», per convertire in sforzo creatore una cosa creata quale è una specie, per fare un movimento di ciò che per definizione è un arresto (ibid.).

Il ricorso ad un Dio trascendente è un ricorso al miracolo, è un tentativo di spiegazione di tipo non «scientifico», ma fideistico, coerentemente con le radici mistiche dell'intuizionismo bergsoniano.

Roma.

ELENA PIAZZA

NOTE CRITICHE

« L'UNIFICAZIONE EUROPEA »

AL V° CONVEGNO INTERNAZIONALE DI BOLZANO

Con l'intervento attivo di un gruppo di competenti e specializzati studiosi di diversi Paesi dal 29 Agosto al 3 Settembre 1961 si è svolto al Palazzo Ducale di Bolzano il V Convegno Internazionale di Cultura Europea promosso dall'Istituto di Studi Superiori « Antonio Rosmini ». Tema generale di discussione è stato: « *L'unificazione europea: realtà e problemi* ».

Le finalità pratiche e l'estensione o la limitazione dell'incontro (non politico, ma culturale) sono state delineate nei discorsi introduttivi del Sindaco di Bolzano Ing. Giorgio Pasquali, del Presidente dell'Istituto Prof. Adolfo Munoz Alonso dell'Università di Madrid, e del Direttore Prof. Felice Battaglia dell'Università di Bologna.

Puntualizzazioni dottrinali e sviluppi storici del problema dell'unità europea sono stati esposti in particolari relazioni e approfonditi nella discussione suscitata da opportuni interventi.

Diamo qui un ampio riassunto dei lavori secondo la loro successione cronologica, rimandando il lettore alla lettura degli *Atti* di prossima pubblicazione per una più precisa e completa documentazione.

Prima giornata.

Si apre il Convegno con il discorso di saluto ai congressisti del Sindaco di Bolzano Ing. GIORGIO PASQUALI, il quale, oltre ad esprimere la soddisfazione e il piacere del Comune nel vedere raccolti a Bolzano tanti emeriti studiosi, dà una prima idea dell'importanza del tema scelto.

Il tema di quest'anno — egli ha detto — è quanto mai attuale e impegnativo. Questa nostra Europa sta compiendo sotto i nostri occhi uno sforzo immane per consolidare in un unico edificio quelle molteplici strutture nazionali che in varie parti stanno scricchiolando paurosamente, incapaci ormai più di sostenere il peso che da tanti secoli incombe su di esse. E se l'Europa non vuol perdere inesorabilmente quel patrimonio spirituale che già la fece maestra di civiltà a tutto il mondo, è necessario che si abbattano le barriere che ancora ci dividono, che si ponga un fine ai particolarismi ed ai superstiti egoismi nazionali, piccoli e grandi, che ci si innalzi ad una visione più ampia di questa nostra grande ma-

dre, che si cessi di far credito alle false suggestioni di coloro che, se ascoltati e seguiti, riporterebbero l'Europa alla medievale situazione « di quei che un muro e una fossa serra ».

Per nostra fortuna già l'idea dell'Europa unita ha fatto strada e non solo esistono problemi da studiare e risolvere, diffidenze e ostacoli da superare, nemici interni ed esterni da affrontare; ma ci sono anche realtà vive e concrete, che già la nuova coscienza europea ha ideato e posto in atto nei vari organismi politici ed economici soprannazionali, dei quali già vediamo e godiamo frutti concreti e abbondanti e che si manifesta soprattutto in uno spirito nuovo che lentamente ma fatalmente si va facendo strada dovunque.

Il Prof. ADOLFO MUNOZ ALONSO, nel suo discorso introduttivo, ha sottolineato che per la prima volta il convegno si trasforma in un vero e proprio convegno europeistico, con un tema impegnativo e veramente fatto per uomini di buona volontà, poichè solo ad essi è aperta la via della pace. Ma quando gli stessi uomini si ritrovano per la quinta volta nello stesso convegno, anche se l'argomento attuale tocca soltanto ora le fibre intime della Europa unita, la loro volontà è evidente.

Non facciamo politica, ci occupiamo di cultura, ha però subito soggiunto il prof. Munoz, sottolineando che attraverso la passione della verità e con la cura anche dei valori minori della cultura si fa opera costruttiva e unitaria.

Siamo uomini di differenti nazionalità, ma di un solo pensiero europeo e quindi cristiano, giacchè solo in una Europa cristiana si nobilita l'Europa.

Il Presidente dell'Istituto ha commemorato quindi, con commosse parole, un grande esponente della cultura francese, fedelissimo frequentatore dei convegni di Bolzano, Gaston Berger, perito tragicamente qualche mese fa in un incidente stradale.

Il Prof. FELICE BATTAGLIA ha precisato e sviluppato ancora più questi intenti o finalità del Convegno.

Egli ha esordito affermando: Il nostro è veramente un atto di fiducia, nel significato costruttivo del progresso, nel valore morale della civiltà, nella fecondità dello spirito. Può infatti sembrare che sollecitare nel presente momento una Europa unita, e più ancora preconisticamente teorizzarla nelle sue grandi linee, sia un atto di estrema ingenuità. Non solo in Europa (e nel mondo ancora) esistono due blocchi separati da una distesa di ferro spinato e di massi di cemento, ma peggio ancora non c'è tra gli stessi paesi che dovrebbero costituire la nuova unità un « idem sentire », una dottrina univoca che segni una coerente disciplina di marcia, un preciso e comune cammino... Eppure noi abbiamo fede, ed è su tale ragionata fede che noi teniamo questo V convegno... e non ci riferiamo tanto e solo al fatto che l'Europa è una unità geografica ben definita, che essa fu nel medioevo una nella fede e nella cultura, che oggi, pur nelle differenze, tiene fede ad alcuni principi e valori, che gli uomini più insigni del nostro tempo hanno contribuito a rendere espliciti. Ci

riferiamo piuttosto a considerazioni più prossime e più precise. Il problema si pone in termini di sopravvivenza.

Dopo aver tracciato un quadro particolarmente efficace della prevedibile strutturazione della futura auspicata Europa, il prof. Battaglia ha così concluso: Oggi essa è nelle aspettative dei popoli i quali avvertono che qualcosa del passato sta per venire meno e qualcosa sta per nascere, ma perplessi non sono ancora decisi sulla via da percorrere. Occorre aiutarli, occorre illuminarli ed è questo il compito più urgente degli uomini di cultura, e voglio aggiungere di questo Istituto, il quale — fedele al nome di Rosmini — non esclude tuttavia altre voci; legato alle culture italiana e germanica, cerca la mediazione di altre culture ancora, nel proposito di avvicinare e di elevare. Esso cerca collaborazioni le più diverse, sul piano europeo, nella certezza che il Cristianesimo, affidato alle libere coscienze, sia senza eclissi e senza tramonti, ispirazione e guida ai popoli sulle vie del diritto e della morale, sulle vie dell'avvenire.

Il Prof. ETIENNE GILSON dell'Università di Toronto tiene indi la prolusione ufficiale sul tema « *L'unità spirituale dell'Europa dal Medio Evo ai nostri giorni* », di cui, per l'importanza di alcune affermazioni introduttive e impostative del tema generale del Convegno, diamo la più ampia traccia.

Ho ricevuto l'incarico — egli dice — di aprire questo incontro rievocando brevemente quella che fu, nel Medio Evo, l'unità spirituale di questa Europa che noi desideriamo veder rinascere, sotto una forma nuova, adatta al nostro tempo. Nulla è più facile, dato che siamo nel paese di Dante, che resta oggi per noi il portavoce incontestato dell'ideale politico del Medio Evo. Il *De Monarchia* resta per noi, oltre che il capolavoro di filosofia politica, anche l'espressione di un ideale che non trova modelli nell'antichità e la cui realizzazione forma ancora un progetto per l'avvenire.

Certuni credono che gli uomini che si riuniscono, in giorni così carichi di minacce, per parlare dell'Europa, della sua realtà, dei suoi problemi e delle sue prospettive avvenire, siano degli utopisti. Che cosa penserebbe di noi Dante, se non che, al contrario, noi abbiamo la vista corta? Non è di un'Europa unita, ma di una Terra unita che ci si deve occupare, direbbe, ed aggiungerebbe forse:

« E ciò non pensa la turba presente
che Tagliamento e Adice rinchiude ».

Noi vi pensiamo, invece, ma potremmo rispondere all'altissimo poeta che l'Europa unita e la società universale sono due problemi distinti. Come gli scopi sono differenti, così debbono essere differenti i mezzi e noi dobbiamo occuparci qui solo del primo di questi due problemi. Malgrado ciò, dobbiamo accettare, dall'insegnamento di Dante, l'idea che i due problemi, pur essendo distinti, sono legati. L'Europa non sarà una realtà politicamente perfettamente stabile, finchè non potrà integrarsi in una società universale. E inversamente, l'Europa di domani faciliterà la costituzione di questa società universale, che ha bisogno di essa come la

Monarchia di Dante aveva bisogno di singoli stati ben diretti, la cui unione doveva costituire la sua stessa sostanza. Sarebbe dunque utile tener presente questo aspetto importante del problema. Lavorando per costruire l'Europa, bisogna evitare di fare di essa un ostacolo alla nascita di una società universale degli uomini, e allo sviluppo di questa società, in ordine ed in forza, quando essa sarà nata. Il grande nome di Dante deve avvertirci che lavorando per fare l'Europa, noi prepariamo un'opera ancora più vasta, al cui compimento il futuro dell'Europa è direttamente interessato.

Il richiamo della *Monarchia* di Dante non può mancare di provocare un'obiezione. E cioè che per fondare la sua società universale Dante disponeva di due istituzioni già esistenti e funzionanti, la Chiesa e l'Impero; invece oggi, la Chiesa è divisa, e il Sacro Romano Impero ha cessato di esistere. E ciò è vero, ma solo in parte. Ogni cristiano spera di vedere il sorgere sia di una società religiosa universale, sia di una società politica universale. Ora, riguardo alla prima, sebbene l'Europa non sia più cattolica, essa è ancora in gran parte cristiana; parlando da un punto di vista religioso, essa è cristiana o non è nulla. Per quanto riguarda l'Impero, è proprio qui che risiedeva la principale preoccupazione di Dante, che fu di distinguere accuratamente i due problemi, separando l'ordine politico da quello religioso. Nella sua concezione, la monarchia universale doveva costituirsi a fianco della Chiesa ed in armonia con essa, ma senza di essa. Noi possiamo dunque, senza tradire il suo pensiero, lasciare alla Santa Sede la cura di risolvere il problema dell'ecumenismo, che sappiamo bene quanto le stia a cuore, e concentrare le nostre riflessioni su quello della società politica temporale. In quanto cittadini della futura Europa, noi siamo responsabili nei suoi confronti.

Per quanto imperfetta sia stata la società europea del Medioevo, essa era più vicino alla meta di quanto non lo siamo noi oggi. Per sapere come raggiungerla, può essere opportuno interrogarsi sulle cause che, in passato, ce ne hanno allontanati. Infatti vi fu a quei tempi una specie di entità sociale e politica collettiva, che anche se non ben salda, era tuttavia caratterizzata da una comunanza di cultura e di istituzioni di cui oggi sentiamo la mancanza. L'unità intellettuale dell'Europa si è spezzettata come la sua unità politica e la sua unità religiosa. Sarebbe facile dimostrare che questa triplice rottura fu, in fin dei conti, unica nella sua essenza, ma poichè l'aspetto politico del problema deve qui principalmente fermare la nostra attenzione, mi limiterò a segnalare quella che credo sia una delle cause principali dell'avvenimento.

E' la tentazione, quasi biologica e fatale, che prova ogni popolo, quando giunge alla piena coscienza di sé, come entità collettiva distinta, di erigersi a fine ultimo e valore supremo. Chiamiamo « nazionalismo » questa volontà di considerare vero, giusto e bello tutto quanto è nazionale, per il solo fatto che è nazionale. Di là a concludere che tutto quanto è nazionale è, in quanto tale, migliore di quanto nazionale non è, il passo è breve. Come ultima conseguenza, dato che l'amor di patria viene a nutrire il nazionalismo, da cui però è ben diverso, ogni nazione finisce col sentirsi investita di una specie di missione sacra. La cultura particolare

che essa rappresenta e che serve con amore appassionato, le sembra un bene troppo prezioso perchè essa se ne debba riservare il godimento esclusivo. Come tutto ciò che è buono in senso assoluto, questo bene è buono per tutti; l'umanità intera ha diritto di beneficiarne; la nazione che lo detiene ha il preciso dovere di comunicarlo agli altri, e dato che gli altri non apprezzano sempre nel suo giusto valore il dono che viene loro offerto, la nazione eletta si sente moralmente obbligata ad imporlo loro. Il piacere della conquista e l'orgoglio collettivo, sempre presenti in un gruppo, trovano una comoda maschera in questo sentimento apparentemente generoso. Allora hanno inizio le imprese che vengono chiamate « civilizzare », « colonizzare », « elevare il livello di vita dei popoli arretrati », altrettanti nomi che troppo spesso significano soltanto una sola cosa: conquistare.

Non che si voglia negare quanto di generoso si mescola alle avventure di questo genere, ma dato che l'Europa è stata successivamente colonizzata da ognuno dei popoli che la compongono, noi sappiamo oggi come esse finiscono, ed è importante veder chiaro perchè esse finiscono sempre male. Il fatto è che tutte si fondano su un'unica illusione, che è quella di credere che la forma futura dell'Europa possa coincidere con la caratteristica particolare di uno qualunque dei suoi popoli. Evidentemente è il contrario che è vero e nessuno può aiutarci a capire ciò meglio dello slavofilo russo del secolo scorso che è in fondo caduto anche lui in tale illusione, ma con una ingenuità tale che ne svela la natura nel momento stesso in cui vi cade.

Parlo di Kirêevski, e particolarmente del suo articolo intitolato: *Quadro della letteratura russa per l'anno 1829*. Egli faceva osservare che l'Europa esisteva certamente già, poichè ognuno dei popoli europei aveva tentato successivamente di « diventare » l'Europa, ed aveva fallito. Ecco il segno, diceva, che l'Europa è diversa da ciascuno dei suoi membri. Si potrebbe pensare che alla fine Kirêevski concludesse affermando la vanità di tali imprese, ma egli conclude proprio in forma contraria. Secondo lui, l'Europa non ha, in fatto di unità, altro che quella unità temporanea che le deriva in ogni momento determinato da quello dei suoi popoli che la domina intellettualmente e politicamente. Così l'Italia, la Spagna, la Francia, la Germania e l'Inghilterra hanno volta a volta assunto la direzione della civiltà europea; ma questi popoli hanno ormai prodotto il loro sforzo, si sono esauriti; da ciò deriva il ristagno del continente in tutti i campi. Bisogna evidentemente che un popolo dia il cambio; ora non ve ne sono più che due: gli Stati Uniti e la Russia. Ma gli Stati Uniti sono lontani e soprattutto essi rappresentano ancora l'Inghilterra. Alla fin fine non resta disponibile altro che la Russia per creare l'Europa di domani. Solo la Russia, erede della civiltà d'Europa, ma che non ha ancora svelato la sua peculiarità, è capace di dirigerla a sua volta.

Oggi si vede che essa si sforza in questo senso, ma il fatto che quanto avviene realizza la profezia di Kirêevski in un modo che egli non aveva affatto previsto, induce a pensare che il comunismo, che occupa il proscenio, non vi reciti che una parte secondaria. L'immensa impresa della dominazione del mondo condotta oggi da Mosca, rivela il suo ca-

rattere profondamente nazionalista secondo le idee di Kirêevski. Su più grande scala, ma sempre con lo stesso spirito, ricomincia la stessa avventura. Come Napoleone aveva un giorno intrapreso a francesizzare l'Europa in nome della libertà; come Hitler ha tentato pochi anni fa di germanizzare l'Europa in nome dei diritti della razza, analogamente lo stato moscovita tenta oggi di russificare l'Europa, e se possibile il mondo intero, compreso il suo satellite, in nome di « Sua Maestà la classe operaia ».

Il fenomeno non è nuovo; è il nazionalismo stesso che ne è la causa. Soltanto che il pretesto idealista dietro cui di volta in volta l'impresa si cela, ha ancora una volta cambiato nome. Non sappiamo che cosa ci riservi il domani. Ma è almeno certo il fatto che, in ogni caso, questa nuova impresa finirà come quelle che l'hanno preceduta con le stesse intenzioni. Il costo dell'operazione sarà immenso, supererà tutto quanto si può immaginare, ma il risultato sarà lo stesso. Passata la tempesta, l'Oceano ritroverà la sua calma; le sue acque si richiuderanno sui vascelli inghiottiti.

Se ho voluto denunciare questo male è perché è forse il solo contro il quale gli educatori possono agire. Non vi è nessuno di noi, se si esamina attentamente, che non si senta colpevole di compiacenza verso questo orgoglio collettivo, poichè noi vi cediamo ogni volta che mescoliamo il più piccolo sentimento di vanità nazionale al culto disinteressato della verità, della bontà, della giustizia e della bellezza. Noi saremmo certo meno esposti a commettere questo peccato personale, se ogni Paese non considerasse suo dovere commetterlo su scala nazionale presentando nelle scuole ai suoi futuri cittadini un aspetto deformato, e quindi falso, della storia del loro paese e del posto che esso occupa nella storia universale. Coloro che si illudono di lavorare in tal modo per il « prestigio » del loro Paese ignorano semplicemente il vero senso di questa parola detestabile. Che cosa sono i « prestigia » se non delle ciarlatanerie, delle illusioni, degli inganni, in una parola delle menzogne? Felici i popoli la cui lingua ignora tale funesto vocabolo! Poichè il prestigio di un Paese rappresenta tutto ciò che egli vuol credere o far credere agli altri di essere, ma che in realtà non è.

Per rimediare a questo flagello non vedo altra soluzione che una riforma dello spirito, cui si ispira l'educazione data nelle nostre scuole. Le cose cominceranno a cambiare il giorno in cui, pur continuando ad insegnare ai nostri fanciulli l'amore verso la propria patria ed una giusta fierezza, si porrà la stessa cura a far loro capire e sentire che ognuno dei Paesi di cui si compone l'Europa ha bisogno che gli altri siano quello che sono, perchè esso possa essere il paese che è. Bisogna assolutamente che noi educiamo i giovani europei per l'Europa, se vogliamo che essa abbia un giorno nei cuori la realtà di una patria di tutte le patrie, che si richiamano alla sua tradizione per perpetuarla.

Il Prof. LEO LUNDERS O. P. del Centro Cattolico di Azione Cinematografica di Bruxelles parla del « *Cinema e integrazione europea* ». Alcune delle difficoltà che incontra l'unificazione della produzione cinematografica sono la differenza di finanziamento, la diversità di censura e di

libero accesso ai ragazzi nelle sale cinematografiche. L'unica reale collaborazione ora è data dalla coproduzione che hanno però numerosi difetti. Doloroso il fatto che i films culturali circolino con tanta difficoltà. Il film commerciale d'altra parte non riesce a dare una immagine fedele della realtà di un determinato paese, manca quindi alla sua missione di avvicinare i popoli. Unico spiraglio di luce in questo mondo è dato dal cinema per ragazzi, dove non esistono frontiere e discriminazioni.

Il Prof. ALBERTO CATURELLI dell'Università di Cordoba (Argentina) parla del rapporto reciproco fra l'Europa e l'America e in modo particolare dell'America latina. L'America nella sua cultura non può essere identificata con la cultura europea; tuttavia alcuni principi di fondo sono comuni ai due mondi. Su questi principi comuni poi ognuno elabora una sua cultura e caratteristica. In America esistono due tipi di unità spirituali: uno che potremo chiamare unità pre-culturale, e insieme gli elementi di base, quasi materia su cui lavorare; vi è poi una unità culturale che deriva da una anima che pervade tutte singole le culture americane come elemento unificante, elevante i valori umani, ed è il cristianesimo.

Il Dott. HANS HARTMANN, scrittore e giornalista di Berlino, illustra, sotto l'aspetto psicologico, il tema proposto con la comunicazione: *Nuove prospettive in relazione alla psicologia dei popoli europei: ragione e sentimento.*

Per quanto sia indispensabile per l'integrazione europea l'esatta conoscenza e la migliore possibile soluzione dei problemi e delle tendenze unitarie politiche ed economiche, pure sarebbe impossibile raggiungere quest'unità dell'Europa senza gli sforzi della psicologia popolare.

Finora si è cercato troppo poco di riconoscere gli elementi distintivi del carattere e dell'« anima » dei popoli, e perciò raramente si è riusciti a gettare un ponte tra popolo e popolo. Certamente si può affermare che nel Medio Evo ci fu in Europa un'unità spirituale e culturale molto più salda che ai nostri giorni. Ciò derivava in parte dall'unità di religione, ma in parte anche dall'uso generale del latino, che dava la possibilità agli studiosi dei vari paesi di capirsi tra di loro, come anche derivava dalla divisione dell'Europa in grandi complessi politici ed economici.

Questa relazione vuol trarre un esempio dal complesso dei problemi della psicologia popolare, e precisamente i due elementi fondamentali di ogni anima, tanto di quella individuale come di quella nazionale: ragione e sentimento, e vuole mettere in evidenza nei popoli la loro particolare essenza ed il loro reciproco rapporto.

Vien poi dimostrato che solo così si potranno evitare i pregiudizi, le false denominazioni, e le « terribili semplificazioni » che sempre possono ostacolare, seriamente turbare e distruggere l'unità politica ed economica dell'Europa.

Il Prof. TOBIA D'ONOFRIO dell'Accademia Popolare di Cultura di Napoli, nella sua comunicazione: « *Il pensiero di Dante Alighieri nella pro-*

blematica europea del Medioevo», rinforza alcuni aspetti della prima parte della relazione del Prof. Gilson.

Considerando il Medioevo in particolari limiti cronologici e cioè dal 476 d. C. alla prima metà del 1300, lo si vede permeato, da un punto di vista spirituale, da una problematica europea, intesa, sul piano politico come accordo tra potere laico e potere spirituale. Tale problematica che si basa sui valori di una cultura latino-cristiana trova una valida espressione nella creazione da parte di Carlo Magno del Sacro Romano Impero. Il frantumarsi dell'unità politica dei popoli europei alla morte dell'Imperatore franco, non porta, tuttavia, allo spegnersi di un ideale unitario.

Ne è dimostrazione la «*Renovatio Imperii*» di Ottone I e la concessione di una supremazia teutonica, da parte di Federico Barbarossa. Risale, però, a questi fatti storici l'accentuarsi di un distacco tra potere laico e potere religioso. Sorgono due potenze politicamente opposte: il Papato e l'Impero.

Tale antitesi di valori che, storicamente, si matura attraverso la lotta per le investiture, è presente nel pensiero di Dante Alighieri, il quale però, nella visione di un Impero coordinatore di ogni attività temporale, postula un accordo tra potere laico e potere religioso per il benessere dei popoli, un tempo unificati dalla civiltà di Roma e dal messaggio morale del Cristianesimo. Il Papa e l'Imperatore devono rispettivamente provvedere, in suprema concordanza di intenti, al potere spirituale ed a quello temporale. In tale concezione l'Impero appare a Dante direttamente voluto da Dio, per l'accordo ed il benessere dei popoli; tanto che il poeta fiorentino si ricollega ad un concetto di santificazione della civiltà di Roma, già presente nel pensiero della Patristica cristiana. A prescindere dall'opera «*De Monarchia*» di carattere strettamente politico, in diversi luoghi delle sue opere, Dante esprime i suddetti ideali. Essi assumono il valore di una vera e propria problematica europea, se si considera anche che il poeta fiorentino nel «*De vulgari eloquio*», identifica i popoli già uniti da Roma con una entità geograficamente ben definita.

Mons. GIAMBATTISTA NICOLA della Sacra Romana Rota, ispirandosi al Rosmini, propone una serie di interrogativi giuridici e morali che sorgono dal progredire storico dell'uomo e della società. Fatti nuovi pongono sempre problemi nuovi. Tuttavia in seno a questo sviluppo storico vi è una base stabile che è il fondamento del diritto stesso. La società e gli individui devono ricercare un continuo equilibrio fra forze nuove e realtà stabili, umane e morali.

Seconda giornata.

Nella seconda giornata del Convegno ha preso per primo la parola il Prof. FERNAND L'HUILLIER, Direttore del Centro Universitario di Alti Studi di Strasburgo, che ha trattato il tema: «*Storia dell'idea europea*».

Egli ha esordito sottolineando che il periodo storico a cui si riferisce va dal 1848 ai nostri giorni. In un primo momento l'idea europeistica è inseparabile dal movimento della nazionalità. Ma due sono i modi di giu-

dicarla. Secondo alcuni l'affermazione delle nazionalità favorirebbe la formazione di una nuova Europa. Secondo altri le nazionalità danneggerebbero anzi soffocherebbero l'Europa.

Dal 1871 al 1914 le trasformazioni politiche e morali si spiegano sia nel senso di un nazionalismo sia di un cosmopolitismo. Ma l'ideologia europea resta incontestabilmente molto debole nei confronti dell'ideologia nazionalista.

Le due guerre mondiali inquadrano un periodo (1914-1945) caratterizzato dal declino relativo, ma chiaro, delle tre grandi potenze direttive (Germania, Francia, Gran Bretagna) e l'agonia di un equilibrio tradizionale tra l'Europa occidentale, l'Europa centrale e l'Europa orientale. L'Europa centrale sparisce, malgrado le possibilità della Cecoslovacchia. Allora si verifica, progressivamente dapprima, poi in forma spettacolare, quanto Girardin e Chevalier avevano preannunciato: l'ascensione della Russia e degli Stati Uniti, seguita dal loro antagonismo. Il sentimento di una comunità europea e l'idea di dargli forma, eclissati dalla metà del XIX secolo, rinascono a partire dal 1920, ma in circostanze che ne rendono difficili, anzi sempre più difficili e perfino ambigui, l'espressione e lo sviluppo. Da un lato, la pacificazione franco-tedesca (Locarno) dà l'impressione che sparisca l'ostacolo maggiore per un'intesa europea e sorge una vera mistica dell'Europa, sulle basi di Locarno, del patto del 1928 e della nota Briand-Léger del 1930: varrebbe la pena, a questo riguardo, studiare « *Notre temps* » di Luchaire. D'altra parte, le difficoltà esterne, quello che Bainville chiamava « uno sfregamento un po' troppo violento », sono opportune per una costruzione europea difensiva e offensiva: unione doganale europea, Paneuropa di Coudenhove-Calergi, e perfino l'« Eurafrica » sognata da certi studiosi, nel momento della massima depressione economica, servono a salvare l'Europa. Da ciò, il grido di protesta di Romain Rolland, che vede nell'idea europea una parola d'ordine di una crociata antisovietica. Inutile parlare dell'arresto subito da tale ideologia dopo il 1932-33 come pure della sua versione nazista.

Dopo la seconda guerra mondiale — per quanto ci è dato di giudicare — registriamo l'accentuazione del fenomeno di declino relativo dell'Europa occidentale, a dispetto dei progressi nazionali, che talvolta sono notevoli: processo sfavorevole questo. Ma contemporaneamente, a) stanchezza del nazionalismo e b) accettazione ragionata, poi adesione entusiasta alla legge tecnocratica dei grandi complessi, svalorizzazione delle frontiere ad opera delle accresciute velocità, successo delle comunità: tali i processi favorevoli. Il Sig. Brugmans riconosce la necessità, per questa piccola Europa, di una certa supremazia, che la Francia potrebbe assumere, così egli afferma, alla condizione però di non risvegliare alcun sospetto di politica nazionalistica e di definire una cultura ed un destino comuni. A nostro avviso, la rottura del 1947 parve condannare l'Europa al ruolo di satellite, ma tra il 1955 ed il 1960 l'influenza « morale » degli Americani e dei Russi nel mondo è diminuita e quella europea ha registrato una tendenza ascensionale. La vera idea europea, che si realizza attraverso successive approssimazioni, consiste nella coscienza di un

mondo migliore e più giusto, cui si perviene attraverso la prova dello « sviluppo » e della « decolonizzazione ».

Il Prof. LUIS LEGAZ Y LACAMBRA, Rettore dell'Università di Santiago di Compostela, tratta il tema: *Il diritto naturale cristiano come fattore dell'integrazione europea*.

Il diritto è una forma sociale di vita e, in quanto tale, rappresenta la socializzazione di un certo contenuto spirituale, di alcune determinate idee riguardanti la perfezione dell'ordine della convivenza. Queste « prospettive di giustizia », queste idee giuridiche non si presentano solamente, nè sempre, come oggetto di studio e di riflessione razionale, ma anche come essenza emotiva ed irriflessiva, praticamente incorporata al comportamento umano nella vita di relazione.

Il diritto naturale è stato, dal punto di vista storico, una di queste grandi idee che, socializzandosi, hanno agito come poderoso elemento rinnovatore, non solo intellettuale, ma anche e prima di tutto, sociale e politico, e come forza integratrice ed universalizzatrice della massima potenza. Il sopravvenire dell'idea giusnaturalista significò, già fin dal primo momento, il superamento del particolarismo della *polis*, il cui ordinamento venne criticato in quanto puramente convenzionale, mentre si veniva affermando l'esistenza di una natura umana comune, retta da una legge universale. Al di sopra di tutto ciò però, l'idea cristiana della fratellanza umana universale fondata sulla comune paternità di Dio, rappresentò il fattore determinante affinché gli uomini potessero sentirsi uniti in un destino comune, trascendente la diversità della circostanza politica, e unificati nella misura stessa in cui quest'idea raggiunse il vigore e gli aspetti di un valore sociologico, favorito da circostanze di vario tipo — crociate contro gli infedeli, pellegrinaggi, etc. — che crearono i presupposti dell'universalismo medioevale. Universalismo che, malgrado tutto, non oltrepassò i limiti geografici e culturali dell'Europa. La forza di espansione dell'idea di diritto naturale si sviluppò, per il resto, conformemente alla sua logica immanente anche se fino alla scoperta dell'America non ebbe un terreno adatto sul quale rendere manifeste le sue ultime conseguenze. E' curioso come, in questo territorio, ebbero un ruolo decisivo non solo le idee del diritto naturale cristiano — le vecchie idee di Vitoria e Suarez contribuirono alla formazione di una coscienza indipendentista americana nei territori vicereali — ma anche quelle del diritto naturale razionalista attraverso i « padri pellegrini » emigranti verso la colonia. Questo diritto naturale costituì altresì in Europa una vigorosa forza intellettuale nei secoli XVII e XVIII, ed i suoi rapporti con il diritto naturale cristiano tardo scolastico sono già stati segnalati dagli autori.

Nell'ambito del razionalismo si viene formando l'idea di un *jus publicum europeum*, che è un diritto formale, con le caratteristiche proprie di un'epoca di neutralizzazione e che si preoccupa soprattutto della precisione e della funzionalità. L'idea dei diritti naturali dell'uomo si trasforma in patrimonio intellettuale comune dell'uomo europeo a partire dal XVIII secolo, ed attorno a quest'idea si è costituita l'ideologia poli-

tica che, fino ad oggi, si continua a considerare consustanziale allo spirito dell'Europa.

Ciò nonostante, dal secolo XVIII in poi il diritto naturale decade. Savigny, si dice, gli ha dato il colpo di grazia, e da allora predomina un positivismo che, fino ad oggi, si continua a coltivare come indice di serietà scientifica del pensiero giuridico. Però, a giudicare dalle apparenze, la realtà, pur non essendo diversa, presenta aspetti più complessi. Savigny credeva nella *lex naturalis*, nella « legge morale dell'uomo dal punto di vista cristiano », ed i più agguerriti antigiusnaturalisti si vedono obbligati a riconoscere che il diritto naturale sussiste, anche se travestito, in diverse teorie, incluse quelle positiviste. Mai ha perduto vigore quello che Koschaker chiama uno *jus naturale europeum*, nel quale si ritrovano certi principi romani, l'idea più o meno secolarizzata della *lex naturalis*, i valori della dogmatica come scienza del diritto e la fede nei diritti naturali della persona. Però, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, il giusnaturalismo tende ad essere professato apertamente, in quanto l'umanità ha vissuto tragicamente le ultime conseguenze del positivismo e non si accontenta, in materia di diritto, di un vuoto formalismo. Inoltre, questo giusnaturalismo è di impronta apertamente cristiana, cattolica o protestante, e le differenze tra questi due aspetti sono minori di quelle che li separano entrambi dall'ateismo politico e sociale del mondo comunista. Il diritto naturale cristiano è, poi, oggi un fattore d'integrazione del mondo libero quale, dal punto di vista culturale, è il mondo europeo. La logica del diritto naturale cristiano è che esso stabilisce il valore ed il diritto di ogni persona, compreso quelli dell'avversario; e li stabilisce assolutamente ossia teisticamente, e non naturalisticamente o come dipendenti da convenienze utilitarie.

Questi valori dell'umanesimo cristiano sono resi manifesti anche dal diritto comparato, attività giuridica di crescente importanza attuale, il cui rischio risiede nello scetticismo. D'altra parte la sua missione più nobile sarà di mostrare i valori del diritto naturale cristiano nei meno sospettabili sistemi giuridici e, in ogni caso, di offrirli all'altrui considerazione concretati in un sistema fondato sulla base personalistica della libertà cristiana dell'uomo.

Dopo le relazioni dei Prof. Legaz-Lacambra e Fernando L'Huillier, si sono succeduti vari interessanti interventi.

Prende per primo la parola il Prof. G. B. RUBNICKYI della Università di Manitoba Winnipeg (Canada), che riferendosi alla citazione del Prof. Gilson riguardo a Kirëevsky afferma che questi non è stato il solo ad affermare le qualità di guida della Russia in un'Europa unita futura, ma vi furono anche altri come Puskin, Tntchew, Block. Anche numerosi idealisti hanno auspicato una completa libertà per l'uomo singolo e per le nazioni tutte: Keisagnic e Taras Schewcenko.

Segue il prof. JEAN WAHL della Sorbona di Parigi. Egli si riallaccia alla relazione di L'Huillier. Sotto la maschera dello spirito europeo si nascondono spesso idee nazionaliste. Riallacciandosi invece alla relazione

di Gilson, osserva che il relatore è un pò pessimista riguardo ad alcune idee circa gli interventi di modificatori del progresso sociale. Fa alcuni rilievi circa la civiltà e la colonizzazione, circa il problema filosofico di unità e pluralità e circa « l'Europa delle Patrie ».

Il Prof. WEDDIGEN WALTER dell'Università di Erlangen Norimberga si è intrattenuto sui problemi relativi alla politica sociale nazionale e sopranazionale, particolarmente in relazione ai problemi che sorgono dai movimenti di emigrazione e immigrazione delle forze del lavoro.

Il Prof. DI CARLO dell'Università di Palermo ricorda il contributo di pensatori italiani all'elaborazione dell'idea di una Europa unita; in modo particolare ricorda il Padre Tapparelli d'Azeglio, Pasquale Stanislao Mancini, Cattaneo ed altri.

Il Prof. RENATO LAZZARINI, dell'Università di Bologna, interviene sulla relazione del Prof. Legaz-Lacambra. Il diritto naturale come è stato teorizzato dal giusnaturalismo può produrre difficoltà nella realizzazione storica e faticosa dell'unione europea. L'uomo non è pure e semplice natura o ragione, ma è molto più complesso ed è situato in un ambiente storico e diveniente. E il diritto naturale deve essere sostenuto con concezioni che tengano conto della realtà storica con tutte le sue caratteristiche.

La discussione si è sviluppata con precisazioni e chiarificazioni vive e interessanti, con interventi dei Proff. Gilson, Kuchenhoff, L'Huillier, Mes-sineo, Lazzarini, Legaz y Lacambra.

Nel pomeriggio il Prof. GIUSEPPE PETRILLI, Presidente dell'IRI, ha accentrato l'interesse dei presenti con un ampio e lucido intervento sul tema: « *Prospettive economiche e sociali delle comunità europee* ».

Il Prof. Petrilli ha parlato più che nella sua attuale veste di presidente dell'IRI, nella sua qualità di ex rappresentante italiano in diverse organizzazioni europee.

La sua interessante relazione è iniziata con una premessa storico-ideologica che ha preso le mosse dalla rivoluzione industriale del secolo scorso la quale ha messo letteralmente in crisi la società del tempo e la sua economia. L'esplosivo sviluppo tecnologico ha portato alla rottura degli equilibri di potenze preesistenti ed ha reso sempre più urgente la necessità di una sempre maggiore interdipendenza fra organismi economici e Stati.

Ha rilevato quindi come il piano Marshall, il massiccio intervento americano del dopoguerra a favore dell'economia europea abbia rappresentato la prima tappa della unificazione economica dell'Europa. Passando ad illustrare l'attuale situazione, ha rilevato come una remora al pieno sviluppo dell'integrazione sono le carenze politiche che frenano e pongono limiti alle possibilità degli organismi unificati.

Ci sono stati dei vizi di una crescita poco regolata per cui si sono accentuati squilibri zonal e settoriali. Queste lacune politiche — ha af-

fermato il Prof. Petrilli — devono essere eliminate per evitare crisi future in probabili periodi di recessione.

Un punto nel quale molto si deve lavorare è il settore agricolo che per le sue particolari condizioni e tradizioni è più lento nei suoi movimenti. Dato che è fatalmente prevedibile un grande passaggio di manodopera eccedente dall'agricoltura all'industria ed ai servizi ecco sorgere impellente la necessità della qualificazione della mano d'opera.

Comunque il problema chiave — per il Prof. Petrilli — resta il coordinamento delle politiche economiche e sociali. Egli ha rilevato la necessità di un salto qualitativo per giungere ad una vera integrazione politica adeguando le strutture istituzionali alla nuova realtà economica. Le attuali strutture sono ormai inadeguate ed è perciò necessario il superamento della fase tecnocratica con la fusione degli esecutivi e l'elezione dell'Assemblea parlamentare europea a suffragio universale diretto.

Ha poi lumeggiato a grandi linee la necessità di una politica chiara e comune nei confronti dei paesi sottosviluppati ed i termini della «sfida» in atto fra le economie dei paesi collettivisti e il nostro sistema economico. Il Prof. Petrilli, pur non nascondendo le difficoltà e le remore che presenta l'attuale situazione dell'integrazione europea, si è dimostrato ragionatamente fiducioso per l'avvenire.

Sono quindi intervenuti, ponendo dei quesiti all'oratore, il Dott. LUIGI GARGANESE, Direttore della rivista « Comunità europea » di Milano, il Dott. GIULINI, Vice Presidente della Cassa di Risparmio di Bolzano, Padre MESSINEO, della rivista « Civiltà Cattolica », il Dott. BENEDIKTER, Vice Presidente della Giunta Provinciale, il Dott. ALVIGINI, collaboratore del Centro Studi Faà di Bruno, il Dott. MEDINA MUNOZ, consigliere della Ambasciata Argentina a Roma, il Dott. MARTINI, Sindaco di Rovigo e membro del Consiglio direttivo dell'Associazione Italiana del Consiglio dei Comuni d'Europa.

Tutti gli intervenuti hanno sottolineato particolari aspetti del problema dell'integrazione europea.

Il pomeriggio è stato dedicato ad una gita ad Ortisei.

Terza giornata.

Primo a prendere la parola è stato il Prof. ERICK FELDMANN dell'Università di Bon che ha parlato sull'importanza del cinema e della televisione nella formazione di una coscienza europea su vasta scala, che superi le barriere limitative e le chiusure meschine. E' seguito un breve intervento del Padre Lunders O. P. di Bruxelles sulla televisione nella scuola.

La prima relazione del mattino è stata svolta dal Dottor GIAN PIERO ORSELLO, portavoce per l'Italia della Comunità Economica Europea (Bruxelles). Egli traccia un bilancio dell'ultimo quadriennio del MEC con particolare riferimento agli effetti che più direttamente concernono la

presenza dell'Italia nel processo integrativo europeo. Non si deve dimenticare che l'unità europea fu vagheggiata un secolo fa e che oggi ritorna come ideale di libertà e aspirazione ad una società più equilibrata, più giusta e più pacifica, dopo le tristi esperienze del nazionalismo esasperato, del razzismo e dell'imperialismo politico ed ideologico.

Elementi decisivi sono stati l'offensiva politica, psicologica e militare sovietica, la riconciliazione franco-tedesca, il riavvicinamento tra l'Inghilterra e il continente, una maggiore solidarietà atlantica ed europea, una maggiore vicinanza di interessi economici e di esigenze politiche dei Paesi della vecchia Europa.

Vi è stato un rallentamento del fervore europeistico con crisi di tensione verso l'unificazione politica. Tuttavia le decisioni della Conferenza di Messina del 1955 segnano un rilancio europeo mediante lo sviluppo di istituzioni comuni, la fusione dell'economia, la creazione di un mercato comune e l'armonizzazione progressiva delle politiche sociali. Il MEC tende a costituire una vera e propria comunità attraverso un'unione doganale che prevede all'interno la eliminazione progressiva dei dazi doganali e delle limitazioni dei contingenti, mentre verso l'esterno si prevede una tariffa doganale comune e una politica commerciale comune. L'attuazione del Mercato Comune è progressiva. Nonostante le reali difficoltà, il bilancio di quattro anni del MEC può essere definito largamente positivo. Lo dimostra l'interesse degli altri Stati e la richiesta di adesione ad essa di alcuni Stati europei. Per l'Italia è di fondamentale importanza il MEC per motivi economici, politici, etico-culturali. L'entrata in vigore del MEC non ha aggravato la situazione economica italiana delle zone meridionali. Anzi vi è stato un contributo al cosiddetto miracolo economico italiano. L'Italia sente particolarmente il problema dell'unità europea. I problemi sono naturalmente numerosi ma non scoraggianti. L'Europa a sei è stata l'unica possibile finora, ma aperta a chiunque.

Il processo della CEE è anche un processo politico oltre che economico; c'è da augurarsi che le difficoltà obiettive possano essere superate, come il problema dell'Algeria, la divisione della Germania, la crisi del Belgio, l'artificiosa questione altoatesina. Comunque la strada iniziata è quella giusta. Occorre seguirla con coraggio.

La seconda relazione della mattinata affronta il rapporto tra il MEC e l'EFTA. Il Prof. VITO FRANCESCO, Rettore dell'Università Cattolica di Milano, esordisce ricordando le vicende che hanno portato all'attuale situazione del dualismo tra Unione doganale e area del libero scambio realizzate rispettivamente dal MEC e dall'EFTA.

Il MEC tuttavia è qualcosa di più di un'Unione doganale poichè comporta un contesto di valori politici che ne definiscono la fondamentale struttura. Anche l'EFTA, dal canto suo, è qualcosa di meno di una zona di libero scambio; è un insieme di norme che cercano di facilitarlo.

Particolare considerazione merita la posizione dell'Inghilterra nel quadro della situazione generale. Il relatore ha avanzato, alla luce di parti-

colarità tecniche e di dati statistici, alcune ipotesi sul futuro delle strutture economiche europee. In particolare, con documentate considerazioni, il Prof. Vito ha fatto osservare quali vantaggi si offrirebbero alla Gran Bretagna, sia pure con alcuni rischi, una volta che entrasse nel Mercato Comune.

Ha auspicato quindi una effettiva unificazione, sia pure articolata delle economie europee. Interessante rilievo ha avuto anche il rapporto tra le economie europee unificate e i mercati mondiali.

E' seguita una discussione sulle relazioni riguardanti i problemi economici e l'integrazione europea, con la partecipazione del Dott. CARLOS CORREA AVILA, Consigliere economico dell'Ambasciata Argentina a Roma, del Prof. FERNANDO DELLA ROCCA, dell'Università di Roma.

Quarta giornata.

La prima relazione è stata svolta da P. ANTONIO MESSINEO, Direttore de «La Civiltà Cattolica», che ha ampiamente esaminato gli aspetti politici dell'integrazione europea.

Gli ideali unitari — ha esordito P. Messineo — che tanto slancio di propaganda e di azione suscitarono nelle correnti europeistiche subito dopo la conclusione della seconda guerra mondiale, così da generare l'impressione che imminente fosse la nascita di un'Europa federale o confederale, da parecchi anni sono scesi nell'arco dell'orizzonte politico sino a rasentare i limiti del tramonto.

Dopo il fallimento della Ced — ha proseguito P. Messineo — alla ardimentosa politica di una volta, dei pionieri dell'unità politica del vecchio continente si è sostituita una prudenza circospetta che equivale alla paralisi. Da una parte sono riemersi impulsi nazionalistici e sogni di prestigio; dall'altra una certa velleità di imboccare la via della equidistanza tra i due massimi blocchi.

Un bilancio che si attenga ai dati obiettivi non può trascurare le vicende politiche che hanno distolto l'attenzione degli uomini responsabili dal problema europeo: la questione del canale di Suez; i rapporti con la Russia sovietica; l'assestamento dell'ex mondo coloniale; la questione di Berlino.

Non è tuttavia il caso di abbandonarsi al pessimismo: le correnti della storia sono inarrestabili, perchè operano e preparano le condizioni che poi impongono alla libertà una precisa scelta.

Il progresso tecnico, la sempre crescente interdipendenza dei popoli, l'accorciamento delle distanze conducono per se stessi gli uomini a superare il mito dello stato nazionale autosufficiente.

Al tempo presente inoltre agiscono in senso unitario, non solo la generica tendenza alla solidarietà e quel radicale sentimento di insufficienza a bastare a se stesso, ma l'uno e l'altro stimolo verso la socialità vengono rafforzati dal vivo fermento della civiltà, dal suo rapido progresso, dalle esigenze nuove, così che una collaborazione più ordinata, più organica diventa un imperativo morale.

Dopo aver ricordato il pensiero di alcuni studiosi del secolo passato, particolarmente di padre Luigi Tapparelli D'Azeglio, P. Messineo ha sottolineato come i quadri tradizionali della politica internazionale, chiusi entro la cornice dello Stato sovrano si vadano allargando.

L'Europa segue anch'essa questi impulsi della storia, come lo documentano le organizzazioni che sono oggetto di studio del convegno. Non siamo ancora arrivati alla unità politica, all'Europa federata e confederata, ma questa è portata in grembo dalle istituzioni permanenti già create ed operanti.

Acutamente, P. Messineo ha ripreso a questo punto la teoria dei fatti associativi, escogitata da alcuni studiosi del secolo scorso, per spiegare l'origine della società, la tendenza naturale di solidarietà, la legge evolutiva della inevitabile ascesa dalla solidarietà di fatto alla solidarietà dello spirito.

Nonostante dunque l'attuale flessione degli ideali europeistici l'Europa politicamente unita avanza senza rumore. L'Europa si farà mediante una serie di fatti associativi, il cui numero si è moltiplicato.

La vitalità di un organismo politico unitario dipende da un importante fattore psicologico, dalla volontà di vita in comune la quale non si determina se prima non si è formata una cosciente persuasione che la organizzazione sia utile e necessaria.

Posto ciò, ha osservato P. Messineo, non si può trascurare il rilievo che anni fa la situazione non era matura, a causa della assenza di una coscienza unitaria nelle nazioni disposta a collegarsi politicamente: il moto era limitato ai vertici. Le comunità economiche esistenti potranno invece colmare questo vuoto spirituale, facendo lentamente maturare le necessarie condizioni che possano determinare il sorgere di una coscienza europeistica.

L'unità politica europea — ha ribadito avviandosi alla conclusione P. Messineo — non è oggi un sogno astratto di costruttori di teorie, ma una esigenza di politica realistica.

Di fronte a questa realistica situazione perdono ogni significato gli idoli concettuali e politici che hanno fin qui tenuta divisa l'Europa: il nazionalismo oltranzista; la gelosa difesa del prestigio naturale; la tendenza alle egemonie economiche e politiche, sogni puerili dinanzi alla realtà odierna.

Non tutti questi idoli sono morti, purtroppo, ma sono diventati anacronistici.

Il traguardo dell'unità politica torna, dunque — ha concluso P. Messineo — a presentarsi dinanzi alla mente dei rappresentanti delle nazioni europee già associate in altri settori della loro vita, come sviluppo naturale dell'associazione esistente in altri campi e meta da conseguire in un non lontano futuro, tanto è vero che essi incaricano la propria commissione « di presentare delle proposte sui mezzi che permettono di dare il più presto possibile un carattere statutario all'unione dei loro popoli ». Siamo in presenza di un rinnovato rilancio dell'Europa unita; chissà che questa non sia la volta buona per l'attuazione di un ideale che non va sciupato con ulteriori delusioni.

Il Prof. GÜNTHER KÜCHENHOFF dell'Università di Würzburg ha tenuto la seconda relazione sul tema « *Diritti e strutture fondamentali nel diritto della comunità giuridica europea* ».

Nella comunità giuridica europea i diritti fondamentali dell'uomo, nelle singole costituzioni degli Stati — e con riferimento alla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, proclamata dall'Assemblea Generale dell'ONU il 10 Dicembre 1948 — sono codificati nella convenzione del 4 Novembre 1950 per la salvaguardia dei diritti e delle libertà fondamentali dell'uomo. La convenzione venne sottoscritta dai plenipotenziari dei seguenti paesi (in ordine alfabetico): Belgio, Francia, Gran Bretagna, Irlanda, Islanda, Italia, Lussemburgo, Norvegia, Olanda, Repubblica Federale Tedesca, Saar e Turchia. Si può notare nel complesso della Costituzione un ordinamento dei valori minimi comuni ai popoli europei e ai loro individui nel senso di un *minimum standard*.

Qui non sono prese in considerazione soltanto le idee che sostengono il tutto, ma sono tenute in considerazione anche le necessità pratiche della vita quotidiana statalmente ordinata. Questo vale specialmente per i particolari ben definiti dell'arresto temporaneo (art. 5), della procedura giudiziaria (art. 3, 6, 7) e dei diritti di libertà, quali il rispetto della sfera privata e familiare, del domicilio e della corrispondenza epistolare (art. 8), della libertà di pensiero, di coscienza e di religione (art. 9), della libera espressione delle proprie opinioni (art. 10) e della libertà di riunione e di associazione (art. 11). Viene assicurato lo *jus connubii* (art. 12). Il fatto che la schiavitù o servitù corporale venga eliminata appare come una non assolutamente indispensabile accentuazione di un concetto ovvio (art. 4). Al contrario ci sembra straordinariamente moderno e consoni ai tempi futuri il fatto che il diritto di legittima difesa si limiti alla difesa dell'uomo, mentre non viene più asserito per la difesa dei beni materiali (cfr. art. 2, cap. 2a). Ciò ha già portato ad un profondo intervento nella legislazione nazionale riguardante la legittima difesa ed è fundamentalmente una pietra miliare nello sviluppo dal diritto naturale al diritto d'amore e di sapienza. In confronto alla personalità il legame oggettivo dell'uomo (in particolare il contenuto e la protezione della proprietà) subisce una certa diminuzione. In seguito a ciò la convenzione non ci libera dalla necessità di tener presente la teoria generale del diritto fondamentale, che una comunità giuridica basata sull'umanesimo cristiano può partire soltanto da una libertà dell'uomo, che dà forma all'essere e all'esistenza e all'essere che diventa esistenza, in collegamento con l'uguaglianza della dignità e la reciproca fratellanza degli uomini.

Da ciò nasce poi anche il legame sociale della proprietà: *abusus domini non est usus juris* (l'abuso della proprietà, ad esempio arbitraria distruzione di un bene, non è un uso giuridico illimitatamente protetto).

La teoria umanistica del diritto fondamentale è inoltre anche la base per le formazioni del diritto nella costituzione, nella legislazione, nella amministrazione, nella giurisprudenza. In tutte queste funzioni statali deve essere e sarà realizzata la concezione umanistica del diritto fondamentale fin nei suoi più intimi dettagli. A ciò sono necessari concetti elementari di diritto e fondamentali strutture giuridiche, che però pos-

sono ugualmente derivarsi dalla concezione del diritto fondamentale già esistente.

Occorre mettere in evidenza: il principio della *sussidiarietà* (cfr. anche l'Enciclica 1961 *Mater e Magistra*), il *bene comune*, il principio della solidarietà, il procedimento della formazione della volontà statale nella legislazione, nella amministrazione e nella giurisprudenza, i limiti della non validità e impugnazione delle dichiarazioni di volontà di persone private in relazione ai principi della *sicurezza del traffico*, che a sua volta trova i suoi limiti nella *sicurezza giuridica*. Questo viene particolarmente chiarito per mezzo di esempi tratti dal diritto commerciale (specialmente diritto azionario), dal diritto del lavoro, dal diritto amministrativo (specialmente il diritto viario). Ogni dettaglio serve al seguente riconoscimento: che cioè non il complesso delle norme legali, ma il semplice riferimento a pochi principi giuridici e alle conseguenti figure del diritto sono i fondamenti su cui si innalza la unitaria costruzione di un ornamento giuridico europeo, che poi può essere più dettagliatamente formato nelle singole abitazioni dai popoli e dagli Stati che vi vivono e dagli individui e associazioni di individui, secondo la tradizione e il gusto.

Prima di passare alle relazioni di chiusura dell'ultima giornata, ci piace riportare qualche idea di alcune comunicazioni che toccano altri aspetti particolari del problema.

La discussione è iniziata con un intervento del Prof. KITZINGER dell'Università di Oxford, il quale ha parlato dei rapporti tra l'Europa e l'EFTA, con particolare riferimento all'Inghilterra. E' seguito un intervento del Dott. BLEMUR URBAIN Consigliere dell'Ambasciata della Repubblica di Haiti a Roma.

Il Prof. CARLO BATTISTI, Prof. di Glottologia all'Università di Firenze, ha presentato una comunicazione su *Nazionalità e lingua*.

Stabilito il valore scientifico di «lingua» nei confronti sia del dialetto sia della sua funzione superdialettale di guida culturale di un popolo, che quello di «nazionalità» nei suoi rapporti con «nazione» e nazionalismo, si afferma che tanto la lingua, quanto un dialetto regionale costituiscono la componente più caratteristica degli elementi che concorrono a definire il concetto di nazionalità, specialmente sensibile nelle minoranze confinarie alloglotte incluse in uno stato di nazionalità diversa. Queste ultime costituiscono una penisola, e dipendono da precedenti storici che hanno portato a non far coincidere frontiere nazionali e statali. Anche se in pratica si possono contrapporre stati quasi completamente monoglotti e stati plurinazionali, come il Belgio o la Svizzera, occorre distinguere fra gruppi nazionali che non ebbero o perdettero l'unità politica, rimanendo inclusi o divisi fra stati alloglotti (baschi, catalani, provenzali, sardi, frisoni), e gruppi nazionali che prolungano un'unità linguistica, che ha il suo epicentro in uno stato confinante (valtoni e fiamminghi nel Belgio; tedeschi, francesi ed italiani nella Svizzera).

Vi sono poi, in seguito ad immigrazioni agricole sporadiche, isolotti alloglotti disseminati nell'unità nazionale (in Italia piccoli stanziamenti albanesi, slavi, neo-greci) senza alcun collegamento coll'estero e nei quali

il sentimento nazionale o manca completamente, o è ridotto ad un ricordo della propria origine. La necessità di convivere in un ambiente d'altra lingua porta al riconoscimento della inutilità pratica di conservare la propria. Il caso è identico a quello degli emigrati stabili che facilmente riconoscono la necessità di adeguarsi al loro nuovo ambiente imparandone la lingua. Molto diverso è il caso delle penisole confinarie alloglotte, il cui dialetto e la cui civiltà si identificano con quelle che prosperano al di là del confine statale; la nazionalità è qui sviluppata e può diventare ipersensibile. L'obbligo dello stato democratico è quello di tutela, che esso esercita colla parificazione della lingua, non solo riconoscendone l'uso privato, ma accettandola per gli alloglotti in tutti i rami della vita pubblica; con ciò lo Stato ha eseguito il suo dovere ed è logico che questo procedimento implichi da parte degli alloglotti la lealtà verso la loro patria. L'equilibrio può essere rotto, se la minoranza alloglotta alla sua volta non rispetta la lingua della maggioranza nazionale localmente divenuta minoranza. Come conseguenza, si pone un nuovo rapporto di diritti e di doveri, nel compito affidato allo Stato di tutelare la minoranza locale alloglotta rispetto alla locale maggioranza.

Uno Stato, che abbia fatto il suo dovere nei riguardi degli alloglotti, ha diritto alla piena lealtà da parte di essi, fuori da ogni estrema ingerenza. Quando le due accennate premesse, rispetto da parte dello Stato della minoranza alloglotta, soprattutto attraverso la parificazione della lingua, e lealtà dei cittadini alloglotti verso lo Stato, saranno assicurate, proprio le penisole alloglotte costituiranno il ponte fra Stati e popoli contigui.

Il Dott. ERNESTO BARONI di Torino, a conclusione di una valutazione di quanto han detto precedenti relatori: dice che a integrazione e superamento dei progetti di unificazione europea presentati a Strasburgo, dobbiamo formulare un nostro progetto di fronte alla coscienza morale di tutti gli uomini liberi dell'Europa e del mondo, nel quale si indichi il modo di risvegliare e mobilitare la parte migliore di ciascun cittadino, per farlo attore della più libera e nobile proposta costituzionale della storia.

Per contribuire alla realizzazione di un compito così affascinante e grandioso e nello stesso tempo così doveroso, sarebbe desiderabile applicare un metodo che renda possibile una rapida integrazione del lavoro culturale di tutti gli uomini di buona volontà, affinché la ricerca integrata non sia solo un retaggio dei fisici, dei teorici spaziali e degli economisti, ma anche di tutte le altre specializzazioni culturali, ed in primo luogo dei teologi, dei filosofi, dei politici, dei sociologi, e dei costituzionalisti.

Agli stessi intenti mira forse anche la relazione « *Esperienza dell'essere ed integrazione europea* » del Prof. FERDINAND ULRICH di Ratisbona, il quale però parte da molto lontano, dai concetti di essere, res, verum, bonum, logos, incarnazione.

Quinta giornata.

Il Prof. GIORGIO BALLADORE PALLIERI dell'Università Cattolica di Milano ha tenuto la relazione conclusiva del Convegno. Egli si è soffermato sulle strutture europee già esistenti, sui risultati con esse conseguiti, sugli ammonimenti che se ne possono trarre.

Le istituzioni per l'unità, o, più esattamente, al momento attuale, per la cooperazione europea sono le seguenti: A) alcune istituzioni destinate ad operare prevalentemente nel campo economico e sociale: Comunità europea del carbone e dell'acciaio (C.E.C.A.), Comunità europea dell'energia atomica (EURATOM), Comunità economica europea (CEE); B) una istituzione a carattere prevalentemente di cooperazione militare: Unione dell'Europa Occidentale (UEO); C) una istituzione a carattere tipicamente politico e generale: il Consiglio d'Europa.

Si è pertanto lungi dalle aspirazioni ad una Federazione europea o comunque ad una istituzione unica che raccolga l'Europa in unità e provveda unitariamente a tutti i suoi problemi. Nulla di simile esiste per il momento, ed è più proprio parlare, come già si è accennato, di semplice cooperazione in dati campi e fra certi Stati europei, i quali nemmeno sono sempre i medesimi, taluni partecipando a tutti ed altri soltanto ad alcune di quelle varie istituzioni.

Tale eccessivo frazionamento ha già sollevato grossi problemi, e si è già notato che vi è addirittura contraddizione tra certi obblighi derivanti, ad esempio, dal trattato istitutivo della CEEA e certi altri derivanti dal trattato istitutivo della CEE. In parte si è già provveduto al riguardo e, come è noto, CEEA, EURATOM e CEE hanno oggi in comune la Corte di giustizia delle Comunità europee e l'Assemblea parlamentare europea. E' inoltre allo studio l'unificazione degli esecutivi delle tre Comunità. Ma è da notare che tutte queste riforme, avvenute o in progetto, sono occasionate da mere ragioni tecniche e vi resta del tutto estraneo il problema dell'unità europea come tale.

Uno dei più gravi problemi che si pongono inoltre per le organizzazioni europee è quello dei procedimenti per addivenire alle modifiche che si rendano necessarie. L'esperienza insegna che si sono commessi errori (e ne abbiamo visto testè un esempio a proposito delle varie comunità economiche), le circostanze di fatto mutano e certe istituzioni (esempio classico l'EURATOM) dovrebbero oggi venire organizzate in modo tutto opposto a quanto si dispose agli inizi. Pur lasciando da parte ogni ambizioso tentativo di modifiche per rafforzare l'unità europea, anche il semplice adattamento alle nuove circostanze delle organizzazioni esistenti così che esse nulla perdano della loro efficienza, dà luogo a gravi difficoltà.

Perchè ogni modifica, anche meramente tecnica, del genere di quelle innanzi accennate, suscita preoccupazioni e diffidenze degli Stati. I trattati attuali rappresentano spesso un delicato equilibrio, ottenuto a forza di compromessi e di reciproche concessioni, ed è sempre presente il timore che, ove si proponga di modificare, non si sappia dove si vada a finire, cosicchè una nuova formula soddisfacente per tutti non si trovi.

Le organizzazioni esistenti hanno scarsissima possibilità di modificare sè medesime; è necessario invece, di solito, a tal fine l'accordo unanime degli Stati membri (tentativi in senso diverso non sono riusciti), e questo accordo è difficile da conseguire, onde, anzichè avanzare nel senso dell'unità europea, vi è persino il pericolo di un regresso, se non si riuscirà a rendere in modo semplice suscettive delle necessarie trasformazioni le istituzioni esistenti.

All'attivo dell'unità europea vi è invece l'organizzazione propria delle sue istituzioni. E ciò in un duplice senso.

In primo luogo, il corpo dei funzionari delle istituzioni europee è davvero internazionale o supernazionale nel senso più rigoroso della parola. Chiunque abbia dimestichezza con le accennate istituzioni non può aver mancato di rilevare come la nazionalità di cui è investito ogni individuo che funziona come organo di una di quelle istituzioni sia del tutto irrilevante. Il funzionario, cioè, non si lascia traviare da passione di parte per il suo Stato ma opera sempre, anche nei casi più delicati, con perfetta imparzialità a servizio dell'istituzione e solo di questa. Non era un risultato facile da ottenere, e testimonia la serietà e la probità di questa nostra vecchia Europa, e testimonia che, sia pure in un numero ristretto di persone, l'idea europea è attiva in modo concreto e con diretti effetti pratici.

In secondo luogo le organizzazioni europee sono nelle mani dei « funzionari » indipendenti dai loro governi, in ben altra misura di quanto non lo siano le organizzazioni internazionali tipo ONU. Le organizzazioni di quest'ultimo tipo sono rette dai rappresentanti degli Stati membri, i quali non dimenticano mai e non devono mai dimenticare di essere tali, e fanno valere anzitutto gli interessi dei loro Stati, cosicchè ogni delibera dell'ONU è sempre, in sostanza, una delibera di certi Stati contro certi altri. Al contrario l'Alta autorità della CECA, la Commissione dell'Euratom e della CEE sono del tutto indipendenti dagli Stati membri, rappresentano una autorità diversa e imparziale, e le loro decisioni non implicano alcuna prevalenza di uno Stato o di un gruppo di Stati su altri, ma la prevalenza dell'interesse comunitario sull'egoismo dei singoli membri. E' questo fuori di ogni dubbio, il punto più prezioso acquisito dalle Comunità europee, e quello che occorre maggiormente salvaguardare, anche perchè nelle organizzazioni internazionali extraeuropee la tendenza è tutt'altra, nel senso cioè di assoggettarle sempre più rigorosamente agli Stati membri.

Da questa sommaria rassegna, si possono ricavare almeno alcuni insegnamenti.

In primo luogo, per quanto modesti possano apparire i risultati sinora raggiunti sulla via della unità europea, essi sono ancora, per alcuni aspetti, così fragili, che il compito più urgente sembra essere quello di rafforzarli, anzichè cercare di sostituirli con altri, tutti diversi anche se più progrediti.

La stessa frammentarietà e la pluralità delle attuali istituzioni europee non è detto inoltre che sia un difetto. Noi abbiamo ora l'occhio allo Stato moderno che concentra tutte le funzioni in unica mano. Non

dimentichiamo la diversa struttura politica del Medioevo quando le pubbliche potestà erano molte e, per esprimerci in termini moderni, la sovranità era profondamente frazionata. Non da escludere che ai tempi nostri si proceda anche all'interno dello Stato a un decentramento in contrapposto all'antico accentramento (si pensi agli enti pubblici che continuamente sorgono sottraendo competenza ai Ministeri statali); e non vi è ragione di mostrare diffidenza verso un'Europa che trovi la sua unità in queste forme più libere e più complesse.

Ciò non toglie che, restando nei limiti della organizzazione esistente, il vero problema sia quello del Consiglio d'Europa, il quale dovrebbe rappresentare la superiore unità e l'unitario centro propulsore di azione, e che è certo attualmente impari all'alto compito. Le sue realizzazioni finora furono scarse; la tutela dei diritti dell'uomo, l'iniziativa di alcune convenzioni concluse fra gli Stati europei; per un'azione più energica e più proficua gli mancano i mezzi idonei e tutti i tentativi per attribuirglieli sono fino ad ora falliti.

Occorrerebbe inoltre provvedere le Organizzazioni europee almeno di alcuni poteri per procedere, ove necessario, alla revisione dei propri statuti e ammodernarli quando ce ne sia necessità. E occorrerebbe inoltre provvedere alla fedele, sicura esecuzione degli obblighi europei: meglio che questi siano pochi, ma fedelmente osservati, piuttosto che molti, ma vaghi e generici e non passibili di esecuzione. Anche sotto questo aspetto le Organizzazioni europee presentano già decisi vantaggi rispetto a tutte le altre; occorre rendersene conto e salvaguardare questo ormai acquisito patrimonio e, possibilmente, accrescerlo ancora.

Il medesimo si dica per l'organizzazione delle istituzioni europee, le quali se non hanno dato certo luogo a forme di Stato federale, rappresentano però il punto più alto sinora raggiunto dalle istituzioni internazionali; e un ben maggiore progresso verrà compiuto se anche le Assemblee non saranno più nella mani degli Stati, ma delle popolazioni che direttamente eleggano i loro rappresentanti.

Dopo la relazione del Prof. Balladore Pallieri, alla presenza del Vescovo Mons. Ferer, delle Autorità locali e di tutti i Congressisti, si è proceduto alla chiusura del Convegno con la lettura del telegramma del Card. Amleto Cicognani, con il ringraziamento a tutti i solerti collaboratori da parte del Segretario dell'Istituto Dott. Domeniconi, con il saluto di rappresentanti dei diversi Paesi, con parole conclusive del Prof. Munoz Alonso e del Prof. Battaglia, e con il discorso di chiusa dell'On. Giovanni Elkan, Sottosegretario alla Pubblica Istruzione.

Il Prof. MUNOZ ALONSO, dopo un breve panorama delle argomentazioni svolte dai relatori, ha affermato che il principio energetico dell'Europa dovrà essere il cristianesimo. Ha aggiunto che il nazionalismo è concetto che non deriva dalla dottrina cristiana, anzi le è antitetico, quale prodotto meramente politico. L'Europa quindi dovrà sorgere sulla base del cristianesimo, superando i nazionalismi; la collaborazione fra gli Stati non dovrà essere una graziosa concessione dei potenti ai deboli, ma una coscienza comune per la creazione di una nuova base storica comune.

Il superamento del nazionalismo non significa distruzione delle patrie, nel senso più nobile di questa parola, ma fusione delle stesse in una nuova entità.

Il Prof. BATTAGLIA, nel suo intervento finale, ha osservato che il convegno ha espresso un quadro completo della realtà europea odierna: l'Europa esiste già culturalmente e religiosamente, ed ha quindi una base comune fondamentale, vecchia di secoli. Tale base dovrà servire per l'ulteriore coesione economica e specialmente politica. Il Prof. Battaglia ha detto che nella nuova Europa le autonomie locali sopravviveranno ed anzi avranno sviluppo, non essendo antitetiché col concetto dell'unità. Ha concluso ricordando che europei furono nel pensiero Dante e Goethe, i maggiori poeti di due civiltà che a Bolzano s'incontrano. Goethe anzi disse che l'Europa non dovrà essere un solo suono, ma un concerto. Il Prof. Battaglia ha concluso auspicando che il primo accordo di questo concerto scaturisca proprio dalla terra altoatesina.

Ultimo oratore del Convegno è stato il Sottosegretario On. ELKAN. Egli ha portato il saluto del Governo italiano, ricordando come l'unificazione europea sia il programma fondamentale dell'azione governativa italiana. L'Europa dispone attualmente solo di strumenti economici comuni, labili proprio per la poca stabilità dei fenomeni economici: questo indirizzo tendenzialmente economico dei primi tentativi di cooperazione fu provocato — ha ricordato l'oratore — non dalla comune base spirituale, ma dalla necessità di far fronte alle catastrofi provocate dalla guerra voluta dai nazionalismi esasperati. Il nazionalismo è ancora oggi il principale nemico dell'Europa, perchè nella sua prospettiva furono educati gli uomini che oggi reggono le sorti dei Paesi e gli uomini che sono chiamati ad eleggerli. Il nazionalismo traspare tuttora nei libri scolastici, mentre è proprio nella scuola che bisogna cominciare a costruire la nuova fede europea, sostituendo all'ideale esasperato della Nazione quello dell'Europa.

L'On. Elkan ha ricordato i risultati positivi emersi dalla giornata europea della scuola allorchè si chiese agli studenti di tutto il continente di esprimere il loro pensiero sulla necessità di conciliare l'Europa con il concetto di patria. Quanto risultò da quella consultazione di giovani coscienze fa ben sperare per il futuro di un'Europa non costruita sui sacrifici e sulle rinunce dei nazionalismi contrapposti, ma sulla comune speranza. L'On. Elkan ha concluso esprimendo la sua convinzione che la scuola è l'arma più appropriata per dare all'Europa i suoi veri cittadini: l'Europa si faccia, insegnandola ad amare ai giovani.

L'intervento del P. BENEDETTO .D'AMORE O. P. si potrebbe riassumere in queste considerazioni finali.

Come appare dalla più semplice e spassionata lettura d'una grandissima parte delle relazioni, gli interventi al Convegno di Bolzano si sono soffermati a considerare piuttosto le « realtà » dell'unione europea: quello che s'è fatto, i tentativi avviati e perseguiti dai governi delle Nazioni europee.

Vi sono state relazioni tecniche, dette da tecnici, che hanno fatto oggetto in questi giorni, di loro e nostra considerazione le varie forme di Comunità europea: il Mercato Comune, l'Euratom, la Comunità dell'Acciaio e del Carbone, ecc. Essi, per la loro autorità, hanno dato il tono al Convegno, che viene a caratterizzarsi così, a mio modo di vedere, come incontro d'informazione tecnica.

Non nego il vantaggio di questo aspetto, che oltre ad interessare immediatamente un gruppo di politici, di industriali, di commercianti, di banchieri, interessa anche mediatamente tutti gli europei per una vita materialmente più comoda e più sicura.

Ma accanto o, per essere più precisi, alla base di questi problemi tecnici, organizzativi, giuridici, politici, che riguardano piuttosto l'aspetto materiale della vita umana, c'è il problema della coscienza europea, c'è il problema dell'umanità che dovrà vivere nella nuova collettività, c'è l'idea d'unione europea, che è qualcosa di molto più profondo e vivo di questi organismi e di questi aspetti unitari, e che richiede un'opera di penetrazione nelle singole coscienze.

E' un'opera di comunicazione tra i popoli, di solidarietà, di fratellanza, di comunione tra gli uomini, che va conquistata con la civiltà, con la cultura, con la scienza, con l'arte, con la morale, con la religione dei popoli, con la difesa e l'attuazione degli ideali superiori dell'uomo.

E' una gravissima questione di contenuto che, con la spiritualità e la trascendenza caratterizza la tradizionale civiltà europea ed ogni vera civiltà, di fronte ad un altro contenuto che, con il materialismo e l'immanenza in questo nostro terreno e temporaneo mondo, va caratterizzando la civiltà contemporanea.

Tutta la dottrina di Cristo ha di mira la valutazione dei beni spirituali, come si ha da « *il discorso della montagna* », e la comunione degli uomini nell'amore: « *ama il prossimo tuo come te stesso* ». Nell'« *unum sint* » si compendia tutta la dottrina e lo spirito del Vangelo di S. Giovanni.

Ma anche autorevoli filosofi, che sentono il peso degli eventi e il significato e valore della vita umana, hanno fatto sentire la loro voce in tal senso. Martino Heidegger, per esempio, nel un suo singolare articolo « *Il sentiero di campagna* », di fronte al pericolo degli uomini di essere completamente assoggettati al rumore delle macchine e di restare sordi alla voce del sentiero, cioè del semplice, del permanente, dei tradizionali ideali, auspica che gli uomini che ancora conoscono il semplice, anche se pochi, sappiano superare « con la morbida potenza del sentiero le forze giganti dell'energia atomica, che ha artefatto (snaturato), appropriandoselo, il calcolare umano e lo ha reso schiavo del proprio operare ».

Questo si può e si deve chiedere agli uomini di cultura. Questo si potrebbe e dovrebbe in particolar modo chiarire in un Convegno di cultura europea.

C'è da augurarsi che questi uomini si intendano e si avvicinino per formare una grande e operante forza che faccia sentire il proprio peso e dia validi contributi per una vera e duratura attuazione dell'ideale d'una Europa unita.

BENEDETTO D'AMORE O. P.

* * *

IL GARANTISMO DEL MABLY COME PRIMA COSTITUZIONE TEORICA DELLO STATO PARLAMENTARE

La filosofia politica francese che precede e prepara la Rivoluzione serba ancora tutt'intera la sua fama e il fascino che ne emana.

Ma v'è un rappresentante di quella filosofia, celeberrimo ai suoi tempi, il cui ricordo oggi è andato quasi interamente perduto: Gabriel Bonnot de Mably, fratello maggiore del Condillac (Grenoble 1709 - Parigi 1785). Oblio immeritato e ingiusto, poiché le sue teorie sono in realtà quelle che interpretando con maggior sensibilità e concretezza le esigenze di un processo storico giunto ormai al suo momento risolutivo, pongono il problema dello Stato sulla via che doveva condurre alla soluzione democratico - parlamentare, che dello Stato moderno segna il vero atto di nascita. E' infatti al Mably che si deve, mezzo secolo prima del Constant al quale comunemente se ne attribuisce la paternità, il merito di aver scoperto la formula della monarchia parlamentare, con l'affermazione della necessità di separare dal potere reale il potere esecutivo, e con la conseguente prima costituzione teorica di un governo parlamentare, interamente responsabile verso il legislativo, dal quale deriva, e capace di coprire, con la sua responsabilità, l'irresponsabilità finalmente non contraddittoria — com'è nel Montesquieu e come tuttavia permane nel Constant — del capo dello Stato.

La libertà politica intesa come libertà dell'individuo dallo Stato era riuscita a porre una barriera all'onnipotenza statuale, fissando un limite al di là del quale la violazione della coscienza individuale avrebbe segnato l'instaurazione dell'arbitrio. La Costituzione inglese, all'analisi del Montesquieu, aveva rivelato la possibilità di attuare un concreto sistema di garanzie, dando vita, attraverso il pensiero politico francese, ad una concezione intorno alle garanzie della libertà, al posto delle astratte enunciazioni sulla libertà. Ma l'indagine razionalistica, che aveva inizialmente portato a teorizzare l'aspetto esteriore di quella Costituzione, doveva portare altresì ad uno studio più approfondito intorno a quell'ordinamento politico. Fu allora che si affacciò e si diffuse in una cerchia sempre più vasta il sospetto e poi la convinzione che le garanzie offerte dalla Costituzione inglese fossero in realtà illusorie. Il garantismo, cioè il concetto della libertà dallo Stato, considerato insufficiente perchè incapace di superare la drammaticità dell'antitesi che esso lasciava intatta fra l'individuo e lo Stato, subì una profonda revisione. Ci si convinse che finché quell'antitesi fosse sopravvissuta, il dispotismo avrebbe continuato a premere con la sua minaccia contro una garanzia problematica capace solo raramente di attuare il suo equilibrio. Una vera garanzia poteva esser data non già dalle guarentigie contro lo Stato, ma dalla partecipazione diretta alla vita di esso, in modo da svuotarne, con il possesso del potere, l'immanente minaccia.

Sulla sconfessione dei principi del garantismo sorse il Contratto sociale ad accendere sullo Stato l'ipoteca della sovranità popolare. Nella nuova teoria il sovrano non era più distinto dal popolo: in realtà se ora ogni sistema di garanzie era divenuto superfluo era solo perché non si poteva più neanche tentare una difesa contro la nuova tirannia, rappresentata dalla volontà generale. L'antitesi, chiusa fra l'individuo e lo Stato, risorgeva fra la libertà e il dispotismo, arricchita da una nuova vittoria.

Il Mably avvertì il pericolo della democrazia diretta, nella quale « il cittadino, invariabilmente portato a confondere la libertà con la licenza, teme d'imporsi un giogo troppo pesante per mezzo delle sue stesse leggi, e non guarda i suoi magistrati che come i ministri delle sue passioni. Il popolo sa di essere realmente sovrano, avrà degli uomini compiacenti verso di esso, degli adulatori, e per conseguenza tutti i pregiudizi e tutti i vizi di un despota » (1). Egli che doveva denunciare così aspramente le deficienze del garantismo costituzionale intuì chiaramente l'impossibilità di abbandonare la via che il garantismo aveva indicato: se il garantismo non tutelava l'individuo dal prepotere dello Stato, la sovranità popolare non poteva salvaguardare il popolo dal suo stesso dispotismo. Tuttavia, se la sovranità del popolo finiva per risolversi nella sua schiavitù, il popolo doveva esser sovrano se voleva finalmente conquistare la libertà: questo, nella sua essenza, il dramma che agitò la coscienza del Mably, e che lo portò a combattere la sovranità popolare in nome della divisione dei poteri e il garantismo del Montesquieu in nome della sovranità popolare.

Dal Montesquieu il Mably assunse la teoria della divisione dei poteri, portandola però alle sue estreme conseguenze. Nel suo studio intorno all'ordinamento politico inglese (2), che risale al 1765, le sue critiche si appuntano infatti vivacissime sul modello del Montesquieu. Nella Costituzione inglese « l'opera della libertà — egli dice — è appena abbozzata » (3). Il re « può fare molte cose senza il Parlamento; il Parlamento invece non può fare nulla senza il re. Dov'è dunque l'equilibrio al quale si attribuiscono degli effetti così salutari? Il re può sospendere l'azione del Parlamento, mentre il Parlamento non può costringere il re a dare il suo consenso ai progetti di legge che esso gli sottopone: dov'è dunque la loro eguaglianza? » (4). « Se è vero che per la forma del loro governo gli inglesi non possono essere costretti ad obbedire ad una legge che non sia stata da essi stessi voluta, bisogna tuttavia riconoscere che essi non sono liberi di avere le leggi che vorrebbero avere, e non godono quindi che di una mezza libertà » (5). Inoltre, « se l'equilibrio dei vari poteri è stabilito secondo giuste proporzioni, a che cosa sono dovuti — continua il Mably — i timori sempre risorgenti

(1) MABLY, « *De l'étude de l'histoire* », Londra, 1789, pp. 81-82.

(2) *Ibidem*, parte II, cap. V.

(3) *Ibidem*, p. 202.

(4) *Ibidem*, p. 203.

(5) *Ibidem*, p. 203.

della nazione? » (6). « Vi è un principio in Inghilterra secondo il quale il re non è mai colpevole, non può mai essere citato innanzi ad una corte, e la legge non può minimamente pronunciare alcun verdetto nei suoi confronti: bisogna metterlo, orbene, nella felice impossibilità d'esser colpevole » (7). « Ma, mi si dirà, i ministri rispondono con la loro persona della sua condotta: essi lo faranno mantenere entro i limiti dei suoi obblighi. Quale inefficiente rimedio! Vi si può aver fiducia? Quando il principe non conosce alcun vincolo, in quante maniere può salvare i suoi complici e gli strumenti della sua ambizione! » (8). Non solo, ma quando il re « sceglie i ministri a suo piacimento, e a suo piacimento può licenziarli, li obbliga fin troppo ad avere la sua stessa opinione » (9).

Il punto d'inizio per la riforma che il Mably auspica è l'abolizione del diritto di veto: solo così si potrà cominciare a « chiudere la porta a tutti gli abusi derivanti dall'impunità del re » (10), a « togliere ogni tentazione » (11) al sovrano e a fare in modo che « egli non abbia degli interessi diversi da quelli dei suoi sudditi » (12). Montesquieu aveva invece considerato il diritto di veto come costitutivo del potere esecutivo. La teoria stessa della divisione dei poteri ne era rimasta in tal modo incrinata: il diritto di veto da parte del potere esecutivo equivale infatti né più e né meno che ad una semipotestà legislativa. Poter impedire che una legge votata dal Parlamento divenga esecutiva, ha lo stesso significato ed equivale, sul piano logico come su quello politico, ad una facoltà legislativa, non solo passiva, come potrebbe sembrare, ma attiva, e più precisamente eguale e contraria a quella del Parlamento. In realtà, attribuire il potere di veto all'esecutivo equivale alla divisione del potere legislativo fra il potere esecutivo e quello propriamente legislativo. Montesquieu aveva detto che se il potere legislativo è unito a quello esecutivo non può esservi libertà alcuna: se il potere legislativo è diviso fra il potere legislativo e quello esecutivo — ribatte il Mably — non potrà esservi che una « mezza libertà ». Una volta infranto invece l'artificioso vincolo che mediante il diritto di veto pone l'esecutivo in una posizione di supremazia rispetto al legislativo, i due poteri si porranno finalmente nel rapporto che è loro proprio per natura, con la conseguente subordinazione dell'esecutivo al legislativo: pertanto, al fine di mantenere il re, quale titolare del potere esecutivo, nella sua posizione di non responsabilità verso il Parlamento e di trovare nel contempo un rimedio all'arbitrio che da tale irresponsabilità fatalmente deriverebbe, il monarca, dopo esser stato spogliato dell'arbitraria semipotestà legislativa conferitagli dal diritto di veto, dovrà esser posto « nella felice impossibilità d'esser colpevole » e privato quindi anche del potere esecutivo, di cui diverrà titolare un organo, il governo, interamente responsabile verso il Parlamento e ad esso sottomesso.

(6) *Ibidem*, p. 201.

(7) *Ibidem*, p. 202.

(8) *Ibidem*, p. 202.

(9) *Ibidem*, pp. 208-209.

(10) *Ibidem*, p. 202.

(11) *Ibidem*, p. 202.

(12) *Ibidem*, p. 202.

Criticando la Costituzione inglese il Mably aveva già chiaramente enunciato la sua teoria sul problema dei rapporti fra il potere legislativo e quello esecutivo, che egli sottolinea nell'elogio della Costituzione svedese (13).

« La Dieta svedese — egli dice —, più saggia del Parlamento d'Inghilterra, s'è attribuito l'intero potere legislativo: essa non chiede affatto al principe il suo consenso e tutte le sue risoluzioni sono degli ordini per lui » (14). Il re, privo del potere di veto, « approva — come decreta l'ordinanza del 17 ottobre 1724 — e fa eseguire tutto ciò che la Dieta ha stabilito e ordinato, ed è compito del governo (15) di aiutare e rendere edotto il re a tale riguardo. Se il re è assente, ciò che deve essere eseguito in suo nome, lo sarà con la firma del governo. La stessa cosa, dopo aver protestato presso il re, deve essere fatta quando la sua firma si fa attendere più a lungo di quel che la natura degli affari non comporti, affinché nessuno degli affari che la Dieta rimette molto umilmente al re, per essere eseguiti da sua maestà, corra il rischia di restare senza esecuzione » (16). Il Mably approva pienamente questa risoluzione, affermando che « se la Dieta non avesse preso la saggia precauzione di poter fare a meno della sanzione del re, questi avrebbe finito per avere la stessa facoltà del re d'Inghilterra, di rendere cioè inutile l'azione del potere legislativo, di eludere la volontà delle leggi a lui non favorevoli, e di farle cadere nell'oblio o nel disprezzo, divenendo in tal modo di giorno in giorno più potente » (17). E non solo, in Isvezia, il legislativo è sovrano e l'esecutivo è ad esso interamente sottoposto, ma, « nel timore di veder sfuggire dalle loro mani tale sovranità » (18), gli svedesi si sono ben guardati dall'affidare al re il potere esecutivo: il re possiede solo nominalmente tale potere poiché egli « deve fare osservare le leggi, ma consultando i ministri e conformandosi alle loro decisioni » (19): ministri nominati non dal re, ma dalla Dieta, verso la quale essi sono e rimangono interamente responsabili. Ogni legame è spezzato fra il governo e il sovrano, il quale non può rifiutare di dare la sua approvazione alle decisioni dei ministri, come qualche volta, cercando di volgere a suo profitto la mancanza di unanimità nei loro pareri, egli ha tentato di fare, « con il pretesto che la sua coscienza non gli permetteva di sottoscrivere una cosa che egli giudicasse ingiusta o dannosa » (20). Tale contrasto fra il governo e il re fu portato infatti innanzi alla Dieta del 1755 ed essa rispose al sovrano affermando che « la coscienza illuminata del re di Sve-

(13) *Ibidem*, parte II, cap. VI.

(14) *Ibidem*, p. 213.

(15) Nel suo studio sull'ordinamento politico svedese il Mably, conservando la terminologia in uso in Isvezia, chiama il governo con il nome di « sénat » e i membri del governo con il nome di « sénateurs ». Traduco rispettivamente con i termini più moderni di « governo » e di « ministri », in modo cioè più adeguato sia alla terminologia corrente del Mably che al suo pensiero politico.

(16) *Ibidem*, p. 216.

(17) *Ibidem*, p. 216.

(18) *Ibidem*, p. 213.

(19) *Ibidem*, p. 215.

(20) *Ibidem*, p. 217.

zia gli comandava di firmare ciò che dal governo era stato stabilito a maggioranza di voti, poiché egli deve governare solo mediante la volontà del governo » (21). Fu precisato inoltre che la « firma reale non era affatto un segno di approvazione, poiché se la coscienza del re fosse servita di regola alla legge, il dispotismo sarebbe rinato » (22). Tuttavia, « per condiscendenza verso gli scrupoli timorati del re, fu stabilito che in caso di rifiuto da parte di questi, si sarebbe supplito alla sua firma con un'impronta imitante la firma del re » (23).

L'insegnamento che la Costituzione svedese suggerisce — conclude il Mably — è racchiuso in definitiva nel principio fondamentale sul quale essa si basa e che — egli dice — può essere espresso così: « *il nome del re fa tutto: la persona del re o la sua volontà particolare non fanno nulla* » (24): quando nel 1830 il Thiers racchiuderà la teoria del Constant — in realtà ancora sostanzialmente legata all'equilibrio provvisorio del regime costituzionale — nella formula che diverrà celebre (*il re regna, ma non governa*), non farà che ripetere, in forma più lapidaria, le parole con le quali il Mably aveva scolpito, tanti anni prima, la figura e le attribuzioni del re della monarchia parlamentare.

Abolito il diritto di veto e sottomesso l'esecutivo al legislativo, scisso l'esecutivo in potere governativo, responsabile in quanto in possesso del potere esecutivo, e in potere reale, legittimamente irresponsabile nella sua veste di potere puramente nominale, l'asse del garantismo si spostava nella concezione del Mably dall'esecutivo al legislativo, che in tal modo assumeva finalmente la veste e le funzioni di potere sovrano. Montesquieu e Rousseau, sciolti l'uno dalla contraddittorietà della sua soluzione e l'altro dal suo estremismo, superavano l'originaria antitesi e vivevano in una nuova e originale formula, che entrambi sembrava sconfessare, ma che invece entrambi esaltava. Il garantismo costituzionale, tipico del liberalismo inglese, aveva esaurito in realtà il suo compito storico, e sopravviveva, depurato dalla sua contraddittorietà logica e dalla sua insufficienza politica, rinnovando la sua vitalità sotto le sembianze di un garantismo divenuto ora democratico e parlamentare, mentre la figura del monarca, privata dei superstiti privilegi, si levava rappresentativamente al di sopra dei poteri dello Stato. Nasceva in tal modo la monarchia parlamentare: una monarchia che era monarchia e repubblica nello stesso tempo, una monarchia che era già repubblica. Mentre la rivoluzione francese era ormai alle porte, l'istituto monarchico raggiungeva sul piano teorico il punto critico in cui avrebbe potuto, senza alterare l'equilibrio del nascente Stato parlamentare, scambiare impunemente i suoi termini con l'istituto repubblicano.

Forse non è un caso che il Mably, fautore convinto della monarchia, sia pure in funzione antiaristocratica, indicasse già lo Stato retto dal suo monarca col nome di *république*, quasi a voler designare con tale termi-

(21) *Ibidem*, p. 217.

(22) *Ibidem*, p. 217.

(23) *Ibidem*, p. 217.

(24) *Ibidem*, p. 217.

ne, ancor più che un regime legittimato dal consenso popolare, inconsciamente che un'epoca nuova, sull'orizzonte delle istituzioni politiche, stava per schiudersi nell'ancora imprevedibile ma ormai imminente sconvolgimento dell'Europa.

Roma.

RAFFAELE GAMBINO

* * *

STUDI SUL PENSIERO AMERICANO *

Il nuovo volume di Tina Manferdini: «Studi sul pensiero americano», secondo della collana di ricerche filosofiche diretta da Teodoro Moretti Costanzi ed edita a cura dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna — sezione teorica — prosegue ed amplia un discorso iniziato dall'A. nella seconda parte del suo saggio *Ontologismo critico e filosofie dell'esperienza concreta* (Reggio Calabria 1954) dedicato all'esame del tema dell'esperienza in alcuni pensatori contemporanei italiani e americani. Nella prefazione, ella rileva come nel corso delle sue ricerche sul pensiero americano, abbia avuto modo di constatare una certa tendenza a identificare la caratteristica propria e differenziale della filosofia americana con il suo aspetto naturalistico, pragmatistico e logico-empiristico, una tendenza cioè a considerare come espressione tipica della coscienza filosofica americana solo il complesso delle correnti speculative che assumono un atteggiamento contrario od ostentatamente agnostico nei confronti della metafisica.

Questa tendenza implica la sottovalutazione di altre espressioni non meno autentiche ed interessanti della coscienza filosofica americana.

Scopo del suo studio è perciò quello di contribuire alla maggiore conoscenza di un settore della filosofia americana piuttosto trascurato e meritevole invece di un'attenta e approfondita considerazione.

Il pensiero contemporaneo dirige la sua attenzione soprattutto su due temi di riflessione filosofica, l'esperienza e la persona singolare e comunicante.

La nozione di esperienza è il centro di convergenza attorno a cui si sviluppano vari aspetti dell'attuale problematica filosofica, anche se in esse il ricorso all'esperienza vi appare condotto in modo tutt'altro che unico, in base a presupposti che determinano diversi orientamenti speculativi.

Il tema della persona, balzato in primo piano in seguito alla crisi dell'Idealismo assoluto, all'esistenzialismo e alla critica al pensiero gnoseologico, ha favorito la convergenza dell'interesse filosofico sul tema dell'interferenza comunicativa tra i molti io, aprendo la strada ad una

* Tina Manferdini, *Studi sul pensiero americano*. Edizioni Alfa, Bologna 1960.

sociologia metafisica che si pone come l'imprescindibile presupposto di ogni esplicazione del dialogo sul piano dell'esperienza umana esistenziale.

L'interesse per l'intersoggettività appare strettamente connesso alla critica del concetto di oggettività, in quanto si tende a concepire questa ultima non più come estraneità al soggetto, bensì come fondamento o nucleo unitario d'interferenza dei molti soggetti consapevoli.

Dal punto di vista di questo recupero dell'oggettività come oggettività di coscienza appare evidente come il concetto di esperienza dell'Empirismo logico sia pregiudicato dal suo inserimento nei quadri di un pensiero di tipo gnoseologico, in base al quale si opera sull'esperienza una originaria riduzione astrattiva e come sia necessario riscattare l'esperienza dalle riduzioni intellettualistiche a cui è sottoposta nell'ambito della filosofia del conoscere, criticando il presupposto dell'eterogeneità di pensiero ed essere e quello della riduzione della coscienza a conoscenza, che dà luogo al dualismo di concetto e percezione e riduce anche la realtà inclusa in un tipo di apprensione pre-analitica a soggetto di conoscenza.

Di qui, la revisione del concetto di esperienza, in atto in vari settori del pensiero contemporaneo e la critica del dualismo gnoscologico.

L'A. ricorda in questo campo la benemerita scuola ontologica italiana, di P. Carabellese, di T. Moretti Costanzi e rileva come la filosofia contemporanea non si sia ancora liberata completamente di una concezione dell'esperienza come passiva registrazione di dati sensibili.

Per sfuggire al pericolo di solipsismo contenuto in questa posizione, occorre considerare l'interferenza dialogica come intrinseca e strutturale all'esperienza, riflettere filosoficamente sull'intriseo e strutturale rapporto sussistente fra il linguaggio come modo della comunicazione espressiva e la realtà d'esperienza, ossia tra significato e dato sensibile, assumere come canone critico essenziale per la fondazione ontologica della molteplicità personale l'accorgimento che è impossibile giustificare la socievolezza e la comunicazione interpersonale se si fa consistere la singolarità dell'io nella limitatezza del soggetto umano. Ricordando le formulazioni di Marcel e Berdajev, l'A. afferma essere la persona negazione dell'egocentrismo e della solitudine individualistica, poichè è strutturalmente socievole e comunitaria; il segreto della sua singolarità consiste nell'amore in cui essa si dà presenza.

Per questo, quasi tutto il pensiero attuale che si definisce nell'intenzione di superare la filosofia del conoscere, assume l'amore a tema della sua riflessione.

Rifacendosi ancora alle posizioni del Carabellese e del Moretti Costanzi, l'A. rileva come l'ontologismo critico si inserisca in un'unicità oggettiva e perenne del filosofare che, avendo il suo fondamento nell'eternità ed universalità della coscienza cristiana, richiede la molteplicità soggettiva dei filosofi, che comunicano sulla base dell'unico tema, oggetto dell'essere dell'Esperienza cristiana.

La philosophia perennis è dunque intesa come logo esplicativo di tale esperienza, che rappresenta la massima realizzazione della coscienza. Questo criterio alla cui enunciazione e spiegazione è dedicata l'ampia

introduzione che è parte essenziale dell'opera, è assunto come guida per la ricerca storico-critica su temi e figure del pensiero americano.

Tale criterio costituisce per l'A. lo sfondo di unitaria omogeneità sul quale si stagliano le individuazioni nazionali e personali che, entro la comune coscienza filosofica, differenziano le singole voci e non è affatto estraneo alla fondazione ed evoluzione del pensiero americano.

Nel primo capitolo dell'opera, la Manferdini valuta l'esperienza religiosa e la riflessione filosofica quali si configurano nell'opera di Jonathan Edwards.

Rilevata l'affinità di quest'autore col James, l'A. afferma che il James manca dell'esauriente consapevolezza di quei presupposti ontologici che possono fondare il ricorso alla cognizione concreta e sperimentale, garantendone l'efficacia mentre l'Edwards possiede a pieno tale consapevolezza.

Il che ella dimostra con un'adeguata analisi critica del pensiero dell'Edwards nei suoi precedenti filosofico-culturali e nei suoi principali temi speculativi.

Considerata l'influenza su di lui dell'empirismo di Locke e del naturalismo di Newton, rileva come l'immaterialismo dell'Edwards sia di struttura platonica e come esso riprenda la concezione della natura del neoplatonismo cristiano.

Oltre al particolare interesse che rivestono queste pagine dedicate ad un pensatore poco noto in Italia, ci sembra da segnalare questo richiamo dell'Edwards al neoplatonismo, che ci pare un'intuizione molto felice e del tutto nuova sull'argomento. Rileviamo anzi come in appendice al suo volume l'A. abbia posto il saggio: *Ragione ed esperienza religiosa nel platonismo di Cambridge: Benjamin Whichete e John Smith*, esauriente, per quanto sommaria rassegna di alcuni temi sul platonismo di Cambridge, suggerita proprio dalla necessità di illustrare quest'importante precedente della filosofia di Edwards e del trascendentalismo.

L'A. procede quindi all'analisi della critica dell'Edwards al razionalismo e all'intellettualismo astratto notando come egli abbia sentito la esigenza di una fondazione della fede e della ragione in un'esperienza teologicamente fondata e come, dopo di lui, tale consapevolezza filosofica e teologica si sia smarrita fino al trascendentalismo che, arricchito dall'esperienza kantiana e schellinghiana, ristabilirà la linea di continuità con il pensiero metafisico di ispirazione neo platonica, al di sopra della frattura provocata dall'illuminismo.

Nel secondo capitolo, *Esperienza e ragione dall'Illuminismo al Trascendentalismo*, l'A., dopo aver rilevato come domini sull'Illuminismo americano il pensiero di Locke che, con la sua « fisiologia della conoscenza » ha determinato la naturalizzazione della ragione concepita come strumento di analisi e di organizzazione delle impressioni sensoriali, esamina la critica anti puritana dei deisti, particolarmente attraverso gli scritti di Ethan Allen e Thomas Paine. Passa quindi a considerare la razionalità della fede e della rivelazione nel pensiero di William Ellery Channing e la reazione del Trascendentalismo alla mentalità illuministica. Il Trascendentalismo si oppone alla nozione gnoseologica e stru-

mentale della ragione, ridotta dall'illuminismo a intelletto meramente conoscitivo, cioè funzione legalizzatrice dell'esperienza sensoriale e rivendica il valore e la diversità qualitativa della ragione ontologica in base alla distinzione kantiana tra intelletto e ragion pura. Riscoprendo il grado ontologico della ragione, il Trascendentalismo ha teso a scoprire anche una nozione e un grado di esperienza che potesse costituire la base di concretezza di quella ragione ontologica che si contrappone a quella tecnica degli illuministi.

Malgrado taluni eccessi e talune inadeguatezze nella esplicazione concettuale dei suoi temi fondamentali, esso è riuscito a intravedere una nozione pluridimensionale dell'esperienza, correlativa a quella della razionalità, implicita nella distinzione tra ragione e intelletto. Considerata la ripulsa, da parte del Trascendentalismo, della religione positiva e rivelata, l'A. considera la influenza su di esso del Coleridge, analizza le teorie dell'Unitarismo e si sofferma sul pensiero di Ralph Waldo Emerson, dotato di un vivo senso di concretezza sia nei riguardi della natura che dell'esperienza che la implica e di un profondo senso metafisico del valore nella sua speculazione.

Il terzo capitolo, uno dei più densi ed interessanti dell'opera, *Dallo idealismo soggettivistico all'ontologia personalistica: Josiah Royce*, si divide in tre sezioni. Nella prima, l'A. delinea una prospettiva dello idealismo americano nei suoi caratteri differenziali e nella sua peculiare problematica, la seconda sviluppa un'analisi critica della primitiva fase soggettivistica del pensiero del Royce, la terza enuncia ed espone le linee essenziali dell'ontologia personalistica che costituisce la fase più matura della filosofia royciana. Documentandosi sugli autori più importanti di questo essenziale momento della speculazione americana, la Manferdini considera la crisi della metafisica determinata dall'evoluzionismo e la posizione del pensiero americano di fronte ad essa, la critica personalistica al monismo soggettivistico assoluto, la critica allo impersonalismo, razionalistico epistemologico, soffermandosi infine ad analizzare, nei suoi momenti essenziali il pensiero di Royce, particolarmente per quanto riguarda il problema dell'intersoggettività e delle sue condizioni trascendentali, rilevando come, nella teoria del Royce sia contenuta, più o meno esplicitamente, un'ontologia della comunione interpersonale basata sull'esperienza cristiana della comunità di Spirito Santo.

L'A. pone dovutamente in rilievo come il *problema del Cristianesimo* del Royce non sia solo un'opera di esegesi e di apologetica, bensì una validissima sintesi di spunti filosofici e come la dottrina dell'interpretazione o della cognizione triadica della conoscenza sia la chiave di volta del pensiero royciano.

Troviamo in queste pagine una giusta rivendicazione dell'originalità di questo pensatore, che tanto ispirò anche l'opera del Varisco, ma a cui si è dedicata in effetti da parte degli studiosi italiani troppo scarsa attenzione. In un'esaurientissima analisi del suo pensiero, la Manferdini dimostra come la sua evoluzione testimoni come il problema dell'uno e dei molti non possa essere risolto senza pervenire ad un'ontologia di tipo coscienzialistico, che, a sua volta, rimanda alla propria base di espe-

rienza « che è quella del Cristianesimo come modo di vita oltre che di pensiero, e al proprio fondamento di verità, intimamente sollecitato dai dati della Rivelazione » (pag. 254).

Nel quarto capitolo, sono considerati, attraverso il pensiero di William James, *empirismo* e *irrazionalismo*. In un'acuta critica, che esamina le difficoltà in cui la sua speculazione ha dovuto dibattersi, l'A. mostra come l'intuizione filosofica centrale del James possa essere colta alla luce dei due postulati fondamentali dell'intelleggibilità filosofica: l'inseparabilità originaria dell'essere e del valore e l'intrinseca e costitutiva personalità dell'esperienza comportata dall'essenziale appartenenza dell'io all'essere.

E' quindi valutato, attraverso il pensiero di William Ernest Hocking, il *passaggio dall'idealismo assoluto al realismo ontologico*.

Lo studio di questo autore ha richiesto un notevole lavoro di integrazione esplicativa volto a porre in luce almeno una delle condizioni ontologiche su cui si regge la critica all'idealismo soggettivistico e al volontarismo pragmatistico, ossia la condizione che riguarda il concetto della totalità dell'esperienza e della realtà. In base a questa ricerca, l'A. ha posto in luce come l'impostazione di tale critica implichi una nozione concreta dell'essere fondamentale e dell'esperienza da cui tale essere risulta e comporti necessariamente l'esclusione di ogni concetto empiristico ed intellettualistico dell'essere e dell'esperienza. Criticando con acutezza il pensiero dello Hocking, ella rileva come nella sua filosofia ontologica si avvertano le tracce ineliminabili di una sensibilità profondamente improntata dall'esperienza cristiana, ma come esso venga meno al suo impegno di concretezza e di realismo onto-teologico e riveli la sua insufficienza teoretica, nell'affermazione di una rivelazione universale e naturale, che mostra come egli confonda la fonte della Rivelazione con il tuo tramite.

Esperienza e natura, afferma l'A., sono solo campi di ricezione del messaggio rilevato il quale contiene la cognizione di Dio, ma non possono di per sé costituirne l'origine. La Rivelazione è data alla natura nell'esperienza ma non si origina nè dall'una nè dall'altra. Il non avere saputo cogliere questa imprescindibile realtà dimostra il limite della dottrina dello Hocking come di ogni dottrina teologica, che non accolga il presupposto di una Rivelazione concreta e positiva.

Nel sesto capitolo: *esperienza, linguaggio e comunicazione*: Wilbur Marshall Urban, l'A. svolge temi di particolare suggestione ed interesse: la connessione intrinseca di linguaggio ed esperienza e la loro distinzione, le condizioni trascendentali del linguaggio, i fondamenti della comunicazione intellegibile, il problema del rapporto tra linguaggio e realtà, ecc. basandosi essenzialmente sull'opera di W. M. Urban *Language and Reality*. L'A. dimostra come l'Urban possa uscire dal ristretto ambito del criticismo trascendentale, rifacendosi al nucleo più profondo della dottrina royciana della comunità metafisica, che gli consente di integrare il suo criticismo e di aprirlo ad una dimensione metafisica positiva che gli consente d'intravedere il fondamento ontologico della co-

municazione intellegibile, che, a sua volta, gli consente di conferire alla sua analisi una criteriizzazione metafisica.

Questo lo rimanda a quella *philosophia perennis* che può pienamente soddisfare per lui l'esigenza dell'intellegibilità linguistica, in quanto si basa sul postulato dell'inseparabilità dell'essere dal valore. Tale inseparabilità non è in antitesi con l'insopprimibile esigenza della razionalità, ma implica un genere di logica e di ragione ad essa conforme, culminante in quell'intellectus che è concepito come logo razionale interno all'esperienza ontologica e mistica.

Particolarmente interessante ci appare questo studio della filosofia del linguaggio dell'Urban, che dimostra come il problema del segno, del linguaggio, della comunicazione, oggi al centro di tanti dibattiti e meditazioni speculative, non sia appannaggio solo di determinate posizioni filosofiche (ad es. il neopositivismo), ma possa essere studiato e risolto in maniera adeguata secondo prospettive diverse e addirittura antitetiche.

Per la sua genialità interpretativa e la coerenza del suo pensiero, la Manferdini, ci offre in questo saggio un'ottima prova della sua preparazione e della sua serietà di studiosa.

Come si può rilevare dalla sommaria rassegna fatta del volume, è evidente che ci troviamo di fronte ad un'opera di particolare importanza e valore. Essa non ha solo il merito di allargare un orizzonte culturale inevitabilmente ristretto ad alcuni temi convenzionali, ma soprattutto quello di aprire nuove prospettive allo studio del pensiero americano fino ad oggi limitato ad una visione piuttosto circoscritta. Questo libro non solo ci fa conoscere alcuni pensatori scarsamente noti, ma ci presenta alcuni filoni di pensiero genericamente trascurati e degni del massimo rilievo, aprendo una problematica nuova ed essenziale alla comprensione di un mondo speculativo fervidissimo e degno di ogni considerazione.

La Manferdini si muove con sicurezza in una prospettiva storica determinata e approfonditissima, unendo ad una avvertita sensibilità spirituale ai problemi trattati, una coerenza ed un rigore teoretico non comuni. L'orizzonte nel quale ella si muove e nel quale conduce il lettore presenta una suggestione notevole di richiami e una grande novità di motivi.

Il suo ponderoso e meditato volume è certamente uno dei massimi contributi alla conoscenza e all'approfondimento non solo di posizioni speculative vivissime ed interessanti, ma anche ad una problematica spiritualistica che, documentata attraverso voci poco note e finora scarsamente studiate, presenta qui alcuni dei suoi aspetti più palpitanti.

La linea organica ed unitaria secondo la quale ella svolge tutto il suo studio, conferisce alle sue pagine una solidissima impostazione, impedendo ogni deviazione ed ogni sbandamento. La efficacia persuasiva del suo testo costituisce inoltre la veste più degna della sua vasta ed organica preparazione scientifica.

VERA PASSERI PIGNONI

R E C E N S I O N I

Eugenio Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento Italiano. Ricerche e documenti*. Firenze, Sansoni, 1961, pp. XII-509, cm. 16 x 22, L. 4.000.

Parole esprimenti cose, cose legate a pensieri, documenti del tempo loro: storia. Tale è quest'opera di E. Garin, che non abbiamo difficoltà a vederla nella stessa prospettiva dell'A. Sopra queste pagine (cfr. « Sapienza », A. XII, 1959, pp. 573-592; A. XIII, 1960, pp. 406-426) ci siamo già occupati del Garin teorico della storia, ora siamo veramente felici di presentare agli stessi lettori l'ultima opera del Garin storico. La qual cosa è difficile, perchè il volume, che è una raccolta di diversi saggi, taluni di essi già pubblicati e qui però rifatti, presenta una ricchezza di cose e pensieri che potrebbero far smarrire un lettore sprovvisto. E' inoltre particolarmente difficile, perchè mentre la lettura di cose umane fatte da uomini dà una gioia intensa e la penna dello studioso corre a prendere appunti, a verificare confronti, a tracciarsi programmi di lavoro, la mente ragionatrice intavola un intero dialogo con il Garin teorico sopra quelle cose che ammira, sopra quelle notizie che annota, sopra quei problemi che si prefigge di riesaminare personalmente. Non vorremmo errare, eppure ci è apparso che l'unità del pensiero e della prospettiva dello storico Garin non si è mai mostrata con tanta coesione come in quest'opera che pur per sua natura meno delle altre si prestava a rispecchiarle. E ciò sia quando traccia prospettive ampie di problemi (parte I, nn. 1, 6), sia quando ricompone profili di singoli uomini di cultura, sia quando, chiosando e giudicando, espone minime cose.

Unità di prospettiva (di giudizio, se il termine non offende il Garin teorico), ma anche unità nelle cose narrate. Anzi osiamo credere che il significato ed il valore dell'opera sta proprio nell'aver compreso e descritto quell'intimo legame che univa uomini tanto diversi e perciò posizioni diverse, legame che faceva sì che quelle cose diverse fossero una 'cultura'. Ed è a questa luce che vanno lette le meditate pagine su Savonarola, le precisazioni, opportune e preziose, sul fenomeno dell'astrologia, e l'inquadratura del Toscanelli, e la rivendicazione del carattere di religiosità come sentimento comune degli uomini dotti del '400 (p. I, n. X). Che è quest'ultima una precisazione che si potrebbe aprire in un discorso a più ampio respiro. Unità di prospettiva che riflette unità di cultura: questo dunque il senso di aver posto Savonarola « tutto nel suo tempo » (p. 190), sottraendolo al « luogo comune di una Firenze tutta inondata dalla luce splendente della Rinascenza in fiore, e su cui s'abbatte d'improvviso l'ombra scura di un mal sopravvissuto Medioevo » (p. 194).

Si potrebbe tuttavia calcare leggermente la mano e chiedersi se la prospettiva dell'A. non sia anche la filosofia dell'A.; così però si porrebbe il Garin storico in contraddizione con il Garin teorico. Contraddizione che non amiamo attribuire ad alcuni, tanto meno a chi interroga i documenti con lo scrupolo di oggettività con cui li interroga il Garin. Non si possono nondimeno dimenticare alcuni incisi, alcune espressioni, alcuni accenti che denotano nettamente l'indirizzo filosofico dell'A. di questa Storia. Abbiamo annotato numerosi luoghi del genere, citiamo a caso le pagine: 315, 316 e segg., 333-334, 337, 358, 381, ecc. Non è questo un appunto che muoviamo al Garin, ma è un'eco di quel colloquio interiore con l'A. che ci ha accompagnato durante l'intera lettura dell'opera.

Vorremmo scendere al particolare e additare quali sublimi pagine di commossa ed umana partecipazione quelle che riguardano il Savonarola, il Toscanelli, il Pico, il Poliziano, il Guarino (il Ficino, pur tanto amato dal Garin, non è però nella stessa direzione filosofica di lui, e si merita così, a volte, parole non lusinghiere come quelle che l'A. scrive a p. 358). Pagine biografiche: belle così non si leggevano da quando il Croce volle scriverne alcune «Intorno alla vita e al carattere di G. B. Vico», ponendole come «Appendice» al volume «La Filosofia di Giambattista Vico» (IV ediz., Bari, 1947, pp. 285-317). Vorremmo ancora dire che al Garin polemico del cap. V della parte III, preferiamo il sereno storico delle altre parti, sereno anche quando precisa e corregge. Questi ed altri piccoli rilievi potremmo muovere, ma tralasciando tutto ci permettiamo solo di far notare che a proposito dello «svuotarsi della tradizionale problematica sull'intelletto», ci sarebbe proprio da fare un «più lungo discorso» (p. 118), dove si dovrebbe precisare che cosa gli scolastici intendessero per «intelletto», e quali cose fossero poste in gioco da quelle sottili distinzioni. Ed allora la storia del «massimo.... problema» di quell'età, non consisterebbe nel «determinare se il Bacilieri bolognese e il Montecatini, e altri cosifatti celebri cattedratici, furono averroisti o simpliciani, o simpliciani-averroisti, o sigeriani, o magari in qualche momento o aspetti o lezione anche tomisti» (p. 425), ma consisterebbe nel precisare quale cosa è in discussione quando si interpreta l'intelletto come Simplicio o come Alessandro, come Tommaso o come Averroè, e quale contributo di conoscenza di quella cosa hanno portato Simplicio, Tommaso, Averroè e altri 'celebri cattedratici'. Non vuotezza formale, pare che ci voglia ammonire il Garin storico (e tale soprattutto è la lezione dell'ultimo saggio: III, n. X). Sì: pensieri che rispecchino e dicano cose: esigenza prima del «massimo problema» posto in causa dal realismo moderato.

Ma se siamo indotti a così parlare, vuol dire che un libro che è stato frutto di una preoccupazione 'erudita' per i 'minori' ed i 'minimi' (p. XII), ci attira e ci spinge alla discussione come se fosse un libro di ampia teoresi. Crediamo che ciò avvenga perchè questo libro erudito è filosofia, come lo sarebbe uno di contenuto teoretico: ed è, questo, il più sincero riconoscimento che noi facciamo a chi da anni va

sostenendo che la filosofia si fa cercando e comprendendo 'i minori e i minimi' nel tempo loro.

Osservazioni vere e proprie, quelle che non esulino dal tema trattato, nè mettano in discussione convenzioni sottintese, dovrebbero portarsi alla lettura dei documenti, correggendo o integrando, cercandone di nuovi. Ma questo darebbe luogo ad ulteriore lavoro, da non farsi in questa sede, tanto più che l'A. considera la sua opera uno strumento utile « per nuovo lavoro », cosa che d'altronde l'A. stesso già inizia con le sue « Giunte e correzioni » (pp. 481-485).

E terminiamo citando il Garin: « La misura predicata dai sapienti pagani si illumina alla luce della fede cristiana; i tesori dell'antica saggezza civile si incontrano col messaggio di salvezza che dà uno sfondo d'eternità a quell'opera temporale » (p. 128). Questo nel Rinascimento; questo vorremmo che fosse, oggi, la filosofia del tempo nostro.

Felice Maria Verde O. P.

* * *

Francois Meyer - *L'ontologie de Miguel Unamuno* - Bibliothèque de Philosophie Contemporaine fondée par Felix Alcan - Presses Universitaires de France - Paris 1955.

Poichè non ci risulta che quest'opera sia stata tradotta in italiano, crediamo che, benchè sia stata pubblicata già da qualche anno, possa ancora interessare la sua recensione, essendo essa uno dei più completi, meditati ed approfonditi studi su quel suggestivo autore che è Miguel de Unamuno.

L'A. vuole superare tutte le contraddizioni del pensiero unamuniano e della critica che lo ha preso in esame, addentrandosi in esso e cogliendone le linee fondamentali. Egli vede l'immagine più attendibile del destino spirituale di Unamuno in una continua alternativa di certezze e di dubbi confusi in una deliberata e voluta ambiguità giustificata da un'intuizione spirituale, da un'esperienza ontologica a cui bisogna rifarsi per comprendere la sua problematica religiosa. La dialettica, o meglio l'antitetica concreta è la struttura stessa di quest'intuizione, la sorgente della sua angoscia che trova la sua espressione in un'esposizione del tutto asistemica e spesso contraddittoria. Uno dei meriti del libro è proprio quello di delineare una struttura del pensiero di Unamuno molto più rigorosa di quella di Unamuno stesso e che porta perciò ad una facile comprensione e definizione della sua opera.

Il libro comprende quattro capitoli. Il primo, il fondamentale dell'opera « *L'essere: il conflitto del tutto e del nulla* », esamina tale conflitto a partire dalla stessa essenza contraddittoria dell'essere concreto ed esistente, posta da Unamuno attraverso l'alternata affermazione dei contrari. L'essere concreto si confonde con la coscienza, unica sostanza reale; essere significa avere coscienza di sè, essere per sè e tale posizione del pro-

prio essere ha tanta forza che è impossibile concepirci come esseri non esistenti. Proprio su questa posizione dell'io personale si appoggia tutta la filosofia di Unamuno. Quando Unamuno vuole vedere la maniera di concepire la sua nientificazione, s'imbatte nel fatto ineliminabile che la coscienza, identificandosi con l'essere, nega la possibilità dell'annullamento e per questo, nel dolore, rivela la sua esistenza. Per questo, essa pretende la permanenza dell'essere, la consustanzialità con la natura del sentimento di eternizzazione. C'è inoltre in Unamuno un'avidità ontologica che, sorpassando il desiderio dell'immortalità, aspira alla totalità. Di qui la unamuniana aspirazione al «*serlo todo*».

La coscienza di sè, «*serse*» implica il limite e la finitezza. L'uomo la possiede nella coscienza di un'opposizione a ciò che essa non è. La dimensione del *serse* e del limite rinvia all'interiorità, ma rinvia anche ad un'esteriorità senza la quale l'esperienza stessa del limite non ha senso, poichè immaginare un'esperienza di se stessi senza limiti, un'infinitudine indifferenziata è tendere all'annullamento di sè. Di qui l'avidità ontologica, che è volontà di essere senza limiti nello spazio, ma è anche volontà di affermare contro l'infinito e l'esterno il proprio io, il *serse* nella sua individualità e limitazione.

Il sentimento tragico nasce perciò dal duplice rischio che incombe sull'essere, l'annientamento che può nascere dalla sua nientificazione o dalla sua immersione nel tutto. L'alternativa tutto-nulla è però in questa prospettiva ontologica una falsa alternativa, in quanto non consente alcuna scelta, ma impone di volere contraddittoriamente e contemporaneamente il tutto ed il nulla. L'essere concreto è la lotta ed il punto d'incontro di due nulla. La sola maniera di essere è il sentire l'essere straziato e sostenuto insieme da questi due assalti, non solo accettare, ma volere anzi che questa agonia si perpetui, amarla come condizione stessa dell'essere. Questo è il sentimento tragico della vita, il sentimento agonico dell'essere, ma Unamuno non ne concepisce un diletto passivo, bensì una protesta attiva, una folle esasperazione di sè, per cui la coscienza addolorata giunge alla scoperta della sua essenza.

Vicino all'esistenzialismo, Unamuno non si lega ad esso, o per la meno ai suoi canoni ufficiali. Il Meyer tiene ad affermarne l'originalità, affermando che solo con un'indagine superficiale si può stabilire un rapporto fra la sua angoscia di non saper scegliere tra il tutto ed il nulla e quella kiekegaardiana che si produce innanzi alla scelta. Il niente di Kiekegaard e degli esistenzialisti contemporanei è assai più definito nella sua negatività, è l'antitesi dell'essere, una dimensione attuale dell'esistere. Il niente di Unamuno resta piuttosto ambiguamente qualche cosa che, di fronte all'infinito, è come niente, non è assoluto, ma relativo rispetto al tutto. Il dramma dell'essere non è la presenza di un essere che gli sia sostanziale, ma la contraddizione concreta e vivente del *serse* limitato e del *serlo todo* illimitato. La *realtà ontologica* si rivela attraverso la dimensione esistenziale del dolore come compassione di sè, per cui la coscienza addolorata giunge alla scoperta della sua essenza.

Unamuno non si limita al dramma interiore dell'uomo, ma allarga il tema di questa compassione nel dramma collettivo dei popoli e cosmi-

co dell'universo, profilando in esso l'antitesi dialettica del tempo e dell'eternità.

Di qui prende le mosse il secondo capitolo dell'opera: « *L'essere: aspetti del conflitto ontologico* », che studia appunto come nell'essere umano si collochi il conflitto del tutto e del nulla, dell'eterno e del temporale. Il tempo presuppone l'eternità e questa si rivela come la radice intracosciente della coscienza, in cui il tempo si offre come sua forma e misura. L'esistenza è compresa in queste due dimensioni e la vita è esplicazione dell'eternità nel tempo.

Altro aspetto del conflitto tra finito e infinito è quello del limitato e dell'illimitato. Il *serse* della coscienza si erge contro il *todo* che minaccia di dissolverla. La coscienza è coscienza di un conflitto non solo interiore e soggettivo, ma svolto in ugual misura all'interno e all'esterno.

Il concetto di sostanza partecipa per Unamuno all'ambiguità e alla contraddizione che costituisce l'essere stesso. Nell'antitesi sostanza-apparenza, questa contraddizione si rivela assai chiaramente. La vita è un sogno in cui la insostanzialità delle cose si mescola a quella dell'uomo. Quest'affermazione è alla base dell'intuizione ontologica unamuniana. Per Calderon de la Barca la vita è sogno, per Shakespeare gli uomini sono sostanze di sogni. La redenzione delle cose e della coscienza nasce da questa terribile rivelazione.

Vivere è scrivere il proprio romanzo. Alla minaccia del nulla, gli uomini oppongono il loro voler essere. Se la loro sostanza è la loro insostanzialità, il loro vero modo di essere deve mutarsi in volontà perchè si muti in realtà l'essere del sogno. L'io creatore è la dimensione infinita e da essa Unamuno giunge ad affermare che in Dio si ha lo stesso processo di creazione personale.

Dio è persona e come tale si rivela all'uomo. L'uomo si fa in Dio perchè Dio è fondamentalmente amore. Credere in Dio è credere che Dio esista; è perciò crearlo. Ciò non significa che Dio sia una creazione della volontà o dell'immaginazione dell'uomo, bensì che la creazione divina è possibile solo in questa reciprocità di azione. Questa insicurezza ontologica attribuita a Dio dà a Dio angoscia e sofferenza. Egli che è la coscienza dell'universo sente la limitatezza della materia bruta da cui cerca di liberarsi e di liberarci. Egli è persona, coscienza di sé, *serse* e l'infelicità dell'essere giunge in Lui al suo culmine; egli è l'espressione più alta dell'agonia ontologica. La trascendenza divina è dunque anch'essa una dimensione d'angoscia, anzi l'angoscia divina deve per forza essere più grande di quella dell'uomo; il rapporto dell'uomo con Dio si stabilisce proprio in quell'angoscia che ha la sua consolazione, nello scoprire una angoscia, quella divina, infinitamente più grande della propria. Fonte di tutti gli esseri, Dio, la più alta e disperata delle esperienze, pienezza dell'agonia ontologica, ha la sua gioia nella ricerca ed accettazione dell'uomo.

Il terzo capitolo dell'opera tratta de « *L'uomo* », che per Unamuno è soggetto e oggetto di ogni filosofia. L'uomo fa continuamente l'esperienza di essere in pericolo e per questo cerca la società degli altri uomini. La società nasce perciò non da un semplice bisogno di conservazione personale, ma per la passione di sentire il proprio essere al di là del sé e di

perpetuarlo nel tempo e nello spazio ad altri esseri simili. La relazione tra l'uomo e il mondo che lo circonda è una relazione dialettica. L'uomo sociale si realizza per mezzo del mondo e il mondo per la mediazione dell'uomo. La società è per l'uomo il bene più prezioso, la misura della sua affermazione contro i pericoli del nulla; in essa si scopre la comunità ontologica fra gli uomini nella profondità stessa dell'esistenza.

Anche la realtà sociale è soggetta ad una dialettica e ad una tensione interna.

Il principio attivo del mondo spirituale e sociale è la cultura a cui si oppone la civiltà. L'interiorità della cultura si oppone all'esteriorità della civiltà. Il movimento della storia nasce dalla reciproca tensione di queste due dimensioni del sociale. La morte delle civiltà è la condizione della vita della cultura e delle nuove civiltà. Ma è sempre l'uomo che ne porta in sé la sofferenza. L'agonia delle civiltà è la sua agonia.

La considerazione della vita sociale porta a considerare l'espansivo bisogno dell'uomo di comunicare. Attraverso il linguaggio, si giunge alle articolazioni del pensiero riflesso, alla logica e alla ragione, che sono al servizio dell'istinto di perpetuazione. L'uomo non deve aderire alla tirannia delle idee perchè esse sono meri veicoli dello spirito. Esso cerca altre strade per entrare in contatto con la realtà, quelle del sentimento e della fede. L'intelligenza porta con sé lo scetticismo e la disperazione, ma il salto e la scelta sono impossibili, perciò l'uomo deve sottomettersi alla inevitabile contraddizione.

Nell'ultimo capitolo « *La conoscenza* », l'A. mostra l'importanza della ragione e del sentimento nel comportamento della vita umana. Esse equilibrano le loro forze e la fede cerca il suo appoggio in quella ragione che potrebbe evitare, se fosse collocata più in alto, la costitutiva agonia dell'uomo.

Intelligenza, scienza e ragione non sono per Unamuno ostacoli per la vita spirituale. La ricerca della verità e della conoscenza è la ricerca della coscienza di intensificare la sua vita come coscienza. Ma il pensiero vivente è trascinato in una continua dialettica, in una marcia senza speranza verso il tutto che gli sarà sempre rifiutato, perchè il peccato originale della separazione che lo fa essere lo spinge a cercare il tutto nella sua antitesi, a sforzarsi indefinitamente di realizzare il contraddittorio e l'impossibile, il finito e l'infinito, il limitato e l'illimitato.

La conoscenza razionale ed intellettuale è un mondo di forme che sono la condizione stessa della coscienza. Ad un mondo di forme occorre però una materia.

Se il razionale non è che il relazionale, la ragione deve mettere in relazione degli elementi irrazionali, cioè non può operare che sull'irrazionale.

Un legame dialettico unisce necessariamente la ragione al suo contrario, il che interdice alla ragione un possesso pieno di se stessa. La certezza è un limite che sempre si allontana. Il compito dell'uomo è sperimentare fino all'angoscia il carattere provvisorio delle sue certezze, al di sopra delle quali un'inesaubile sorgente di ignoranza lo spinge a riprendere senza posa le tracce di chiarezza e le certezze parziali a cui

è giunto. Il tutto insondabile è continuamente sotto la sua coscienza come un'ineliminabile inquietudine.

Ecco perchè il dogmatismo è un'infedeltà alla profondità inespugnabile del tutto e l'inquietudine ed il dubbio son la vera fedeltà alla verità.

Tutta l'opera di Unamuno è ispirata da un sentimento lancinante e irriducibile del mistero che sottintende la coscienza e le sue conoscenze e che deve svegliare dal sonno dogmatico, è un appello al bisogno e alla disperazione come rifiuto della certezza, dell'abbandono al dogmatismo. Poiché in Unamuno è frequente però l'affermazione del carattere esistenziale e necessario del pensiero razionale e la valorizzazione della ragione come dimensione ontologica necessaria, ciò lo solleva dall'accusa di essere un puro irrazionalista. Certo è che non vi è altro accesso al religioso e al divino che la visione irrazionale della fede e la passione dell'infinito come sfida al vero e persino al possibile. La sua religione è una ricerca della verità nella vita e della vita nella verità, nella consapevolezza che esse sono irraggiungibili e introvabili, che bisogna lottare incessantemente col mistero.

L'irrazionale e il razionale si richiamano l'un l'altro, in un'unione antitetica e polemica. Ragione e fede sono due nemici che non possono sussistere l'uno senza l'altro.

Nella *conclusione* della sua opera, l'A. studia le influenze dei diversi filosofi su Miguel de Unamuno e pone in rilievo il carattere originale della sua filosofia. Spiritualmente cresciuto tra il razionalismo metafisico e il positivismo, egli ha in realtà mantenuto una sua fedeltà a Kant, drammatizzando il dualismo della teoria kantiana della conoscenza, esasperando nell'opposizione del niente e del tutto, del finito e dell'infinito le antinomie della ragion pura. In Unamuno però la tesi e l'antitesi kantiana non appaiono un semplice conflitto di idee trascendentali, ma due dimensioni antitetiche necessariamente presenti alla coscienza.

Così il conflitto kantiano tra la ragion pratica e la ragion teoretica diviene in lui il conflitto della ragione con la non ragione, come in Schopenhauer a cui per la sua interpretazione del mondo come rappresentazione e del mondo come volontà, profondamente si avvicina.

Facile avvicinamento parrebbe quello tra Unamuno e Kierkegaard, ma, a parte il fatto che Unamuno lesse Kierkegaard quando i temi fondamentali della sua filosofia erano già definiti, l'A. rileva la profonda differenza tra l'angoscia kierkegaardiana e la *congoja* unamuniana, tra l'individuo kierkegaardiano e la concezione unamuniana della persona. Alla aristocratica religione del pensatore danese, Unamuno oppone la comunione nel dolore, nella finitezza e nella lotta disperante, in un atteggiamento molto vicino al messaggio evangelico. Il sentimento tragico della vita deriva ad Unamuno, prima che da Kierkegaard, dai romantici, Rousseau, Thomson, Leopardi, Kleist ecc. e soprattutto da Sénancourt, in cui appaiono la passione del tutto, il dramma di non poter essere più di ciò che si è, i sogni di totalità, che sono caratteristici dell'opera di Unamuno.

Il volume, completato da un'ampia ed esauriente bibliografia, costituisce, come abbiamo detto, uno dei più esaurienti e completi saggi sul pensiero unamuniano e al merito di un'oggettività rigorosamente scienti-

fica aggiunge quello di un'intuizione particolarmente avvertita e sensibile dell'opera e del pensiero del grande scrittore spagnolo, certamente uno dei più vivi interpreti del moderno e tormentato spirito europeo.

Vera Passeri Pignoni

* * *

A. H. Winsnes - *Jacques Maritain* (Saggio di filosofia cristiana - SEI - Torino, 1960.

Questo interessante saggio di filosofia cristiana supera, come dice la prefazione dell'editore, i limiti del saggio accademico e costituisce la preziosa testimonianza del rifiorire nei paesi nordici (l'A. è norvegese) delle grandi aspirazioni metafisiche, in quei paesi nordici in cui il movimento cristiano non si esaurisce in un'espressione occasionale di spiritualità, ma è una precisa accettazione di un umanesimo integrale e teocentrico nell'atto di superare i limiti dell'interpretazione del mondo imposti dalla riforma luterana.

Nell'Introduzione, l'A. esamina la rifioritura del pensiero cristiano nel mondo moderno, legata essenzialmente alla rinascita della filosofia cristiana medioevale.

Egli considera quindi i rapporti fra religione e filosofia, soprattutto in ordine al pensiero di S. Agostino e S. Tommaso e alla loro vitalità nel mondo attuale, rinfrescata dal pensiero dei filosofi cattolici contemporanei.

Lo studio su Maritain si apre con un ampio resoconto biografico che illumina nei suoi più profondi motivi la vita ed il pensiero del filosofo francese. Segue quindi un ampio e documentato capitolo su Bergson e l'antintellettualismo, soprattutto in ordine alla critica dello stesso Maritain al pensiero bergsoniano.

Il pensatore tomista non può accettare il pensiero fondamentalmente posto alla base della dottrina bergsoniana, che procede da una cosmologia che stabilisce quasi una separazione manichea del mondo conosciuto dalla *ratio* ed assoggetta anche l'esperienza irrazionale della realtà del mondo interiore. Di qui il bergsoniano contrasto fra la morale aperta e quella chiusa, fra la religione statica e quella dinamica.

Il Maritain considera l'universo come lo sboccio di varie gradazioni dell'essere, dove la divina ragione è sempre attiva e non può, nella morale chiusa e nella religione statica, vedere solo delle manifestazioni del bisogno di conservazione sentito dalla società. Anche qui tomisticamente egli vede un naturale orientamento verso Dio.

Considerata anche la critica di Maritain al pragmatismo, l'A. considera che la critica di Maritain all'intellettualismo non si esaurisce nella polemica antibergsoniana ed antipragmatista. Egli è convinto che l'antintellettualismo moderno, cioè l'attuale svalutazione dell'intelletto sia iniziata con Cartesio, proseguita con gli empiristi inglesi ed il criticismo kantiano, fino a culminare nel pragmatismo attuale.

Cartesio, stabilendo col suo *cogito* una netta separazione fra il pensiero e le cose, ha misconosciuto la ragione aristotelica e tomistica, fondando un razionalismo di tal natura che non poteva per reazione non suscitare un antintellettualismo.

Egli, che aveva l'intento di creare un'armonia fra il nuovo pensiero scientifico-matematico e la religione, ottenne l'effetto opposto, creando un'insuperabile distanza fra il mondo del pensiero e quello della fede, fra il pensiero e l'essenza.

Tomisticamente, per Maritain, l'intelletto è la capacità di analizzare e di vedere.

Non è solo la *ratio* di tipo cartesiano, è la luce intellettuale che brilla nell'uomo che non resta in un'astrazione negativa, ma è capace non solo di analizzare, ma anche di intuire. Il *cogito ergo sum* viene capovolto in *sum ergo cogito*; esistenza ed essenza vengono viste come intuizione intellettuale dell'essere. Nel tomismo, prima della diffusione dell'esistenzialismo, si avverte l'esistenziale.

Esaminando i diversi tipi di conoscenza e i diversi gradi del sapere nel pensiero di Maritain, l'A. rileva come la retta comprensione dei vari gradi del sapere e dei loro rapporti sia possibile solo quando si costruisca una teoria della conoscenza su un fondamento decisamente tomistico e divide la conoscenza in due tipi essenziali, empiriologico, che va dal visibile al visibile, ed ontologico, che va dal visibile all'invisibile, costitutivamente connessi tra di loro.

L'A. ricorda quindi gli studi di Maritain su S. Giovanni della Croce e l'esperienza mistica per lui non in contrasto con la filosofia dell'intelletto di S. Tommaso.

Partendo dal fondamentale principio tomistico dell'amore per l'intellegibile, di ciò che è, egli dimostra l'interiore coerenza della vita conoscitiva.

Esaminate le teorie del Maritain sulla morale, l'A. passa a considerare la sua visione della natura umana e la filosofia della storia. Partendo dalla distinzione tra individuo e persona, il Maritain sostiene che senza una tensione verso Dio la natura umana non può realizzare le sue possibilità. Un moto ascensionale la cui meta è la comunicazione con Dio ed un moto orizzontale che si esercita nella storia reciprocamente a contatto permettono all'uomo di attingere l'umanesimo integrale teocentrico.

Tutto lo studio della storia si compendia per Maritain, pur tenendo il debito conto dei fattori economici e sociali, nello studio delle idee e delle correnti spirituali.

Di qui la sua attenzione ai *Trois réformateurs*, Lutero, Cartesio, Rousseau ed al Medio Evo, epoca pervasa dal moto ascensionale dell'uomo verso Dio, ed all'umanesimo antropocentrico. Nell'esaminare i problemi ad essi connessi, il Maritain usa un tono polemico e pungente spesso eccessivo, ma tendente sempre con puntigliosa coerenza a ricostruire l'immagine cristiana dell'uomo. Seguendo una linea in apparenza non lontana dal pensiero hegeliano (l'estremo individualismo che sfocia in una lotta, l'estremo collettivismo che inghiottisce l'uomo), il Maritain considera l'evoluzione storica delle idee dal rinascimento ad oggi. La sua dialettica ha però la sua ragione di essere nella duplicità della natura umana, la

sua natura terrena e trascendente. La filosofia della storia di Maritain precisa il suo modo di concepire il rapporto fra cristianesimo e cultura e si concretizza in un'aperta rivalutazione della filosofia tomistica, aperta a tutte le forme di vita culturale e richiamata alla specifica missione di riedificare l'umanesimo cristiano, assimilando quei valori culturali che l'anima umana, malgrado tante aberrazioni ha acquistato in quattro secoli di umanesimo antropocentrico.

Tre errori, secondo il Maritain, si sono introdotti nella storia del cristianesimo: la considerazione del mondo e dello stato terreno come opera diabolica, la tendenza teocratica, la considerazione del mondo senza alcun rapporto con le cose sacre.

Contro di essi, il pensatore francese, polemizza con acute analisi sulla storia del passato e del presente e con una profonda rimeditazione del pensiero di S. Tommaso che culmina nell'affermazione di una democrazia che abbia fede nel valore sacro dell'individuo creato ad immagine di Dio e che, traendo la sua radice dal Vangelo, realizzi davvero il trionfo, libertà, uguaglianza, fratellanza.

Mentre il Maritain è costantemente all'opposizione nella analisi delle correnti di pensiero del nostro tempo, egli è invece solidale col nostro tempo nell'analisi dell'arte.

La sua dottrina filosofica sull'arte è lo sviluppo delle essenziali intenzioni delle estetiche medioevali e un'applicazione di queste alle contingenze moderne.

L'A. esamina compiutamente gli studi e le analisi del Maritain sull'arte figurativa e la poesia e ne pone in rilievo i punti fondamentali, particolarmente le acute intuizioni sull'inconscio animalesco e quello spirituale, affermando che l'estetica di Maritain è il più importante contributo alla filosofia dell'arte, da quando Croce ha esposto le sue teorie sull'arte come espressione di un'intuizione lirica. Se Croce è ancorato all'idealismo kantiano e Maritain al realismo platonico ed aristotelico, entrambi si integrano in quanto l'intuizione ha in Maritain un posto ugualmente importante che in Croce, ma ad essa si unisce l'elemento intellettuale.

Dopo un esame delle teorie di Maritain sulla vita contemporanea, che abbraccia interessanti riflessioni sul lavoro, l'A. conclude affermando che Maritain è in grado superlativo un figlio del nostro tempo che fonde mirabilmente l'atteggiamento polemico e la serenità dello spirito, un tipico esempio del modo in cui l'ispirazione cristiana può essere parte integrante del pensiero filosofico, sostenitore convinto del metodo tomista, arricchito di esperienze agostiniane, egli ha riedificato la filosofia cristiana mostrando la vacuità e l'insufficienza di una civiltà che rischia di perdere la sua via per l'eternità.

Esauriente e completa in ogni sua parte, quest'opera che si giova tra l'altro di una forma particolarmente limpida e chiara, si presenta come il saggio più acuto e meditato sul pensiero di Jacques Maritain, un testo fondamentale per la critica dell'attuale pensiero cattolico.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Jacques Maritain - Edizione Cinque Lune - Roma - 1958.

L'interesse sempre più vivo suscitato in Italia dalla speculazione e dalla figura umana di Jacques Maritain porta, per naturale conseguenza, al fiorire di studi e di opere sul suo pensiero. Ottima idea è stata perciò quella dell'Editrice Cinque Lune, di tradurre e pubblicare questo interessante volume di saggi sul pensiero del filosofo francese, volume la cui funzione è quella di lumeggiare, sia pure nella necessaria frammentarietà di una raccolta di saggi dovuta ad autori diversi, l'intrinseca forza ed attualità di una speculazione più che mai viva e fervida di motivi di meditazione e di studio. Nella prefazione è detto che l'origine di questo libro deve rintracciarsi in una seduta pubblica di omaggio organizzata dal Centro Cattolico degli intellettuali francesi tenutasi a Parigi il 10 dicembre 1956. L'intenzione degli autori è soprattutto quella di prospettare gli sviluppi più recenti della dottrina di Maritain, con la speranza che essi facciano intuire il « mirabile approfondimento di un pensiero sempre fedele al suo disegno nel suo perpetuo rinnovamento ».

La Francia ha sempre mostrato una certa avversione ai temi del tomismo, dimostrando sempre di preferire quell'orientamento filosofico che, con termine generico, potrebbe chiamarsi agostiniano. Il che non toglie che due dei migliori interpreti del tomismo, Jacques Maritain ed Etienne Gilson, siano proprio francesi. Gli autori dei saggi raccolti in quest'opera vogliono proprio aprire un dialogo tra i lettori e San Tommaso ed uno dei suoi massimi interpreti.

Senza rinunciare alla sua libertà di filosofo cristiano, Maritain ha, seguendo la direttiva della Chiesa, trovato in San Tommaso potenziata l'autorità della sua vocazione filosofica e dimostrato come tutte le ricerche, le scoperte, le angosce del pensiero moderno possano essere meglio comprese se inquadrare tra i presupposti di una dottrina elaborata nel corso dei secoli e resistente ad ogni fluttuazione del tempo. Questa possibilità di integrare e rendere anzi più valido il problema contingente con la perennità di una speculazione ferma da secoli alle sue posizioni incrollabili, ma eternamente fresca e viva nel suo adeguamento alle strutture e alle esigenze del presente, è il grande ammonimento di Maritain che gli autori hanno voluto porre in luce.

Purtroppo, non è stato possibile fare appello a tutte le collaborazioni che sarebbero state necessarie per una presentazione veramente completa dell'Autore, ma, anche con qualche manchevolezza, la raccolta si presenta quanto mai ampia ed esauriente.

Essa si apre con un testo inedito dello stesso Maritain su Kierkegaard, « *Il difensore del singolo* ».

Seguono poi alcune testimonianze che dimostrano la chiarezza di una personalità sempre coerente a se stessa e nell'intimità dell'incontro amichevole e nella solennità delle missioni a lui imposte dalla sua carriera. Parlano dell'amico e maestro Stanislas Fumet, Maurice de Gaudillac, André Fossard, Etienne Borne, Jacques de Bourbon Boussuet.

Nella seconda parte del volume, sono raccolti saggi di grande interesse sul tema generale *Metafisica e filosofia dello spirito*: *La metafisica dell'essere* di Olivier Lacombe, *La poesia e le fonti creative nella vita dello spirito* di Georges Brazzola, *Rileggendo «Arte e scolastica»* di Luc Estang, *La filosofia della libertà in Maritain* di Joseph de Finance.

La terza parte dell'opera è occupata dal saggio ampiamente documentato di Michel Ambacher: *L'influenza del pensiero di Maritain sulla rinascita della filosofia della natura*.

La quarta parte che ha il generico titolo di: *La filosofia della cultura*, raccoglie due saggi di Charles Journet: *La filosofia dello stato* e *La filosofia della storia*, particolarmente interessanti, anche per la particolare importanza che hanno questi due temi di speculazione nell'opera del Maritain, e il saggio di Louis Gardet: *La cultura cristiana e il dialogo delle culture*.

La quinta parte, *Filosofia e ordine della grazia*, è divisa in due saggi: l'uno che rammenta in Maritain *L'interprete di San Giovanni della Croce* a cura di Lucien Marie de Saint Joseph e l'altro che considera *L'ispirazione evangelica nel pensiero di Jacques Maritain*, a cura di Jean de la Croix Kallin.

Si può fare un'osservazione a proposito di questa bella raccolta di saggi, osservazione che, del resto, è onestamente contenuta nella prefazione. La filosofia morale è qui esaminata solo nelle sue ramificazioni (filosofia dello stato, della cultura, della storia), ma, nella sua complessità non è oggetto di alcuna nota particolare, sebbene in realtà abbia parte così preponderante nell'opera di Maritain.

Ma questo non diminuisce troppo il valore di un'opera che ha il suo significato proprio nell'essere un'antologia della critica, una puntualizzazione di temi particolari, per quanto ampi, ed ha la sua funzione non tanto nell'esaurire lo studio di una posizione speculativa rilevante come quella del Maritain, quanto nel promuovere attorno ed essa l'interesse e il desiderio dell'approfondimento.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Il dolore e la gioia - L'odio e L'amore - La speranza e la disperazione -
Roma - Studium Christi - 1956 - 1958 - 1960.

Questo bellissimo gruppo di tre volumi chiamato suggestivamente col titolo complessiva di «*Trittico delle passioni umane*» raccoglie le conferenze tenute ad iniziativa dello «*Studium Christi*» a Roma rispettivamente nel 1956, nel 1958, nel 1960, conferenze frequentatissime, se, come leggiamo nella prefazione del primo dei tre volumi, si è potuto valutare che, durante il primo ciclo di esse, ben quindicimila persone affollarono in nove sere la sala in cui esse si svolsero.

Ed è questo un dato consolante in un'epoca di tanto attivismo esteriore e di così scarso raccoglimento interiore, consolante e indicativo, in quanto ci testimonia come anche nei tempi in cui le più iperboliche avventure umane si fanno realtà, l'uomo è sollecito all'invito a meditare su se stesso e sulle sue passioni. La suggestione dell'argomento scelto per queste conferenze consiste essenzialmente nel fatto che, nel tumulto dei contrasti che agitano lo spirito umano, si è fatta una scelta per antitesi, dimostrando come effettivamente nell'animo dell'inquieta umanità di oggi e di sempre, la gioia è inscindibile dal dolore, l'odio possa essere superato dall'amore, la disperazione possa essere vinta dalla speranza.

Ed è con grande piacere che leggiamo le belle pagine di questi tre libri, come con grande piacere, immaginiamo, torneranno ad esse, gli ascoltatori di queste conferenze, che potranno risuscitare, attraverso la lettura, le sensazioni e le riflessioni da esse ispirate.

Alcuni dei maggiori nomi della cultura italiana sono qui rappresentati e il tono delle loro esposizioni è sempre appassionato, fervido, convincente, letterariamente e culturalmente sostenutissimo.

Naturalmente, si tratta di pagine varie per contenuto, tono, sostanza perchè nate da autori diversi, scienziati impegnati nella severità della ricerca, artisti avidi di cogliere l'assoluto attraverso l'emozione spirituale delle forme, teologi immersi nella meditazione dell'eterno; ma, in tanta varietà, c'è un filo conduttore che porta dalla contingenza dell'umana vicenda all'aspirazione all'eterno. E su questo filo conduttore s'intendono i più profondi motivi della vita e della storia.

Nel primo volume, troviamo raccolti i seguenti saggi: *Il dolore cammina col mondo* di Enrico Medi; *Gioie artificiali: gli stupefacenti* di Pietro di Mattei; *Il dolore, il piacere, la gioia visti da un biologo della persona* di Nicola Pende; *Il dolore e la scienza* di Mario Ponzio; *Arte e dolore* di Aldo Carpi; *Dolore e poesia* di Giuseppe Ungaretti; *Dolore e speranza* di Giovanni Fallani; *Filosofia della gioia e del dolore* di Roberto Giordani; *Teologia del dolore e della gioia* di Raimondo Spiazzi.

La molteplicità dei temi trattati, sui quali ovviamente non possiamo fermarci singolarmente, indica quanto ampiamente il tema generale sia stato trattato. Partiti dall'affermazione generale che il dolore cammina col mondo, esaminata l'illusione della gioia artificiale degli stupefacenti, si risale, con la guida di un illustre clinico, dal dolore e dal piacere alla gioia, pervenendo alle mete indicate agli uomini dalla sua ragione e dalla Rivelazione divina, attraverso un itinerario suggestivo non solo per gli orizzonti che dischiude, ma anche per la sollecitudine che ne deriva alla conquista di una gioia duratura.

Il dolore, eterna presenza nella vita dell'uomo, e la gioia, aspirazione della sua anima, rivelano il loro essenziale linguaggio, posti a confronto con la scienza, la poesia, il dolore, la speranza. Entrambi aspirano ad un epilogo felice; il dolore aspira a tramutarsi nella gioia, la gioia a perdere la sua effimera consistenza e a farsi eterna. L'uno e l'altra rappresentano esperienze essenziali della vita dell'uomo, manifestazioni naturali della sua anima.

Le condizioni della vita e della cultura contemporanea, la filosofia, la tecnica potranno forse spegnere la gioia come aspirazione, ma non riusciranno ad eliminare la presenza del dolore. Perchè dolore e gioia restino valori della vicenda spirituale dell'uomo, motivi della sua elevazione, essi debbono essere rapportati a quei più alti valori che possono, poichè sono eterni, assumerli all'eterno, il dolore trasfigurato in purificazione e beatitudine, la gioia in consolante luce di amore. Questo l'ammonimento che viene da queste pagine ed è naturalmente, un ammonimento a sollevarsi dalle contingenze terrene dove questo miracolo non potrà mai avvenire, per volgersi a Dio.

Il secondo volume comprende i seguenti saggi: *Odio e amore forze della vita* di Nazzareno Fabbretti; *Odio e amore nella profondità dell'anima* di Giovanni Calò; *Odio e amore nell'espressione musicale* di Agostino Capocaccia; *Filosofia dell'odio e dell'amore* di Roberto Giordani; *Odio e amore nell'uomo redento* di Enrico Medi; *Odio e amore nella vita morale* di Pietro Palazzini.

Odio e amore, inesauribili componenti della vita e della storia umana, sono, come si vede, esaminati nei loro molteplici aspetti, nel dinamismo che le compone le alterna. Lo scrittore esorta alla scelta tra l'una e l'altra, lo psicologo individua in esse la presenza dello spirito, lo studio della musica dimostra come la sublimazione della parola nell'armonia sia solo amore che si incontra con l'odio al limite estremo, il filosofo rileva nell'amore la sublime mediazione fra l'uomo e Dio e nell'odio una costitutiva negatività. Ed infine, il teologo che li considera nella vita morale, ne coglie l'intima essenza nel farsi dell'Uomo nel Dio-Amore e nella ripulsa che esclude l'uomo da Dio e dal suo regno.

Poichè odio e amore sono le forze ineliminabili della storia e dell'anima, una chiara presa di coscienza dell'uno e dell'altro è in fondo una presa di coscienza dell'uomo stesso.

Queste pagine sono un richiamo a rammentare come, poichè la vita ha consistenza solo nella misura in cui si libera dalla negatività dell'odio e si eleva all'amore, sia necessario fare di essa un unico, infinito atto di amore, spogliando l'anima e la coscienza delle sue ombre e dei suoi errori.

Il terzo volume comprende i seguenti saggi: *Arte e poesia della speranza* di Marcello Camillucci; *Il pensiero moderno e la speranza* di Maria Teresa Antonelli; *La vita di domani* di Enrico Medi; *La speranza nell'Universo* di Giuseppe Armellini; *Timori e speranze della nuova Europa* di Francesco M. Dominedò; *La speranza in Dio* di S. G. Ettore Cunial.

«Disperazione e Speranza, leggiamo nella presentazione dell'opera, sono in conflitto nel seno dell'attuale civiltà, nè sappiamo quale delle due avrà il sopravvento domani». L'uomo appare, oggi più che mai, in attesa di un'autentica redenzione e la sua attesa, che nessuna delle vertiginose speranze accese in lui dalla tecnica e dalla scienza può soddisfare, deve corrispondere una più sicura presa di coscienza delle sue aspirazioni. Egli proietta molte speranze in un futuro immediato, ma in realtà sembra non essere più capace della vera, dell'autentica speranza. Dopo l'età della

protesta, del grido, della rivolta, abbiamo ora la rassegnata accettazione della « situazione umana », la desolata contemplazione di sè. Aumenta la fiducia nelle proprie forze, nelle forze illimitate della scienza, nel dominio sulla realtà oggettiva, ma in realtà si dispera della vera, autentica vittoria dell'uomo, la vittoria sul tempo, che gli dà l'immortalità e la certezza che la sua vita abbia un senso oltre l'immediatezza contingente delle sue vicende. Occorre ritrovare questa speranza perchè tutte le altre abbiano valore, occorre sentire questo impulso al superamento dei limiti, occorre alimentare insomma la speranza con la fede.

E' ciò che ci dicono in queste pagine, il critico, il filosofo, il teologo, lo scienziato, il politico. La suggestione della loro parola vuol essere per tutti un richiamo ed una sollecitazione a sperare, a sperare soprattutto nella forza della speranza.

Vera Passeri Pignoni

* * *

Profili di scrittori - (inchieste teologiche) - I^a Serie - Edizioni Letture - Milano 1960

Questo interessante volume raccoglie gli estratti degli articoli contenuti nei numeri 1 - 12 del 1960 della rivista *Letture*, dedicati ad alcuni dei massimi esponenti della letteratura contemporanea.

Si tratta propriamente di profili spirituali, i quali pur non avendo pretesa di compiutezza, colgono degli autori trattati un aspetto così essenziale da illuminarne tutta la personalità.

La critica letteraria corrente è spesso indotta a limitare la sua analisi alla valutazione degli aspetti formali dell'opera d'arte.

Essa sfugge di proposito l'analisi contenutistica, ritenendo che essa diminuisca il valore del giudizio espresso sull'opera d'arte che, in quanto tale, deve essere disinteressata. Se da un lato questo atteggiamento della critica ha carattere positivo, è chiaro che l'eccessiva intransigenza su di esso, finisce col sacrificare la compiutezza della visione. L'insistere su uno solo degli elementi dell'arte, la forma, rompe quella sintesi, che proprio la critica moderna ha scoperto, di forma e di contenuto da cui non si può prescindere nella valutazione di un'opera, e particolarmente di un'opera letteraria.

C'è nell'intimo di ogni artista un atteggiamento spirituale che influisce anche sulla sua arte ed è l'espressione più autentica della sua personalità. L'indagine di tale atteggiamento ha un particolare valore in quanto illumina il critico non solo sull'anima dell'artista, ma anche sulla maniera nella quale la sua opera trae proprio dalla sua anima alimento, concretizzandosi in una determinata forma espressiva.

Proprio a questa indagine, tendono questi profili, che vogliono tratteggiare le figure degli artisti presi in esame secondo una particolare dimensione e prospettiva, l'atteggiamento verso il trascendente.

« Dio, leggiamo nella prefazione, tanto per chi si avvicina, come per chi si allontana, è sempre un polo fisso che può esser preso a base di studio per un più ampio esame del mondo interiore dell'artista ».

E ciò appare evidente se si considera che la fede in Dio non è soltanto l'accettazione di un presupposto religioso sul quale basare la propria vita, ma è più propriamente una concezione particolare della vita, una struttura della propria personalità. Il nostro mondo, nelle sue voci migliori, quelle dei suoi artisti, esprime un inequivocabile tormento teologico. Accettare o respingere Dio significa volgersi al mondo e alla storia, all'uomo e agli uomini secondo una diversa prospettiva, significa decidere di se stessi e del proprio posto nella sbandata società attuale.

« La lotta resterà sempre aperta, afferma Albert Camus, fra la grazia e la storia, Dio e la spada ».

Proprio per questo, si può paradossalmente affermare che l'arte del nostro tempo è più sollecita di quella di ieri al problema religioso. Un tempo, l'opera d'arte si esprimeva solo nell'orbita del cattolicesimo; la grande frattura operata dalla riforma ha separato nettamente la cultura cattolica da quella protestante. L'attuale laicizzazione e scristianizzazione del mondo pone in urto due concezioni di vita e di arte, quella che prende le mosse da Dio e quella che gli si oppone. In ogni caso, non abbiamo una letteratura indifferente. Ogni autore, credente o no, testimonia con il suo messaggio artistico e spirituale la imprescindibilità del problema, che è il problema stesso dell'uomo.

Si può osservare che a volte l'affermazione o la negazione della trascendenza è inespressa ed implicita. Occorre allora a rivelarla al lettore comune, proprio perchè possa meglio penetrare nello spirito dell'autore e della sua opera, la guida del critico, e di un critico dotato di particolare preparazione e sensibilità, cioè capace di cogliere nell'opera non solo i valori artistici ma anche la realtà teologica. Gli autori dei saggi raccolti in questo volume sono anche teologi, oltre che studiosi di letteratura ed hanno affrontato lo studio degli autori presi in esame sulla base di questa duplice preparazione. Perciò, i loro saggi sono qualificati come « inchieste teologiche » cioè come ricerche, attraverso l'espressione letteraria, degli atteggiamenti interiori dello scrittore di fronte alle realtà prospettate dalla teologia.

Essi costituiscono un valido tentativo di allargare le visuali della critica letteraria, richiamando l'attenzione su un aspetto fondamentale per la comprensione dell'arte, troppo spesso trascurato dalla critica stessa.

I saggi qui raccolti sono : 1) *André Malraux visionario del mondo assurdo*, di Ferdinando Castelli; 2) *Lo sguardo intenditore di Hans Cristiano Andersen*, di Alessandro Scurani; 3) *Dei e demoni di Federico Garcia Lorca*, di Guido Sommovilla (poesia) e Achille Colombo (teatro); 4) *Antoine de Saint Exupéry e la ricerca di un umanesimo integrale*, di Bernardino Cogo; 5) *Nataniel Hawthorne un Manzoni americano*, di Guido Sommovilla; 6) *Miseria e splendore nel dramma di Leon Bloy*, di Ferdinando Castelli; 7) *André Schwarz - Bart e i fondamenti storico fantastici de L'ultimo dei giusti*, di Bernardino Cogo; 8) *Spiritualità e ispirazione nella poesia di Gerard Manley Hopkins*, di Luciano Morali; 9) *Il mondo tenebroso*

e sconsolato di Gerard de Nerval, di Ferdinando Castelli; 10) *Gabriela Mistral una possibile sorella d'arte di Ada Negri*, di Bernardino Cogo; 11) *L'ateismo di Albert Camus*, di Alessandro Scurani.

Sono rappresentate, come si vede alcune delle personalità più interessanti della letteratura più vicina al nostro spirito e ai nostri problemi. La sensibilità critica con la quale esse sono studiate e la profondità dell'esame fanno di questi saggi preziosi documenti per lo studioso e per il lettore.

Ogni saggio è completato da un'esauriente nota biografica e bibliografica, così il libro si presenta non solo come una lettura palpitante e di vivissimo interesse, ma anche come una guida preziosa per chiunque voglia da queste pagine prendere le mosse per studi più ampi sugli autori qui esaminati.

Un'opera quindi che consigliamo vivamente a quanti si interessano dei problemi della letteratura dei nostri giorni e, in genere, della spiritualità contemporanea.

Vera Passeri Pignoni

* * *

M. M. Philipon, O. P., *La Trinità nella via vita*, Coletti Editore, Roma 1961, pp. 106, L. 350 - J. M. Perrin, O. P., *Nel segreto del Padre*. Coletti Editore, Roma 1961, pp. 200, L. 500 - R. Spiazzi, O. P., *Il Rosario nella vita spirituale*. Coletti Editore, Roma 1961, pp. 228, L. 600.

L'uomo moderno affascinato dal meraviglioso progresso dell'esteriorità rischia di dimenticare tutto ciò che è interiorità, tutto ciò che è spiritualità.

Ma nonostante questo pericolo continuo, ogni anima prova, in alcune ore, il bisogno di rientrare in se stessa e di trascendere poi se stessa, nella cocente nostalgia dell'assoluto, e nel bisogno di evadere verso l'eterno ed il divino.

Per rispondere a questa profonda esigenza è sorta una nuova « Collana di Vita Interiore », diretta dal P. Raimondo Spiazzi O. P., ed edita dall'Editore Coletti di Roma, nella quale sono già apparsi i primi tre volumi, a cura di tre notissimi Autori, in una elegante veste tipografica che fa veramente onore all'Editoria Cattolica.

Il primo libro (che ha già raggiunto in Francia fino al 1956 il 15° migliaio e la V edizione) è del P. Philipon: *La Trinità nella mia vita*.

E' giusto che si sia incominciata questa nuova collana di spiritualità parlando della SS. Trinità, perchè è proprio nella SS. Trinità che si inizia, si sviluppa e si completa la nostra vita interiore; e come tutto muterebbe se noi sapessimo comprendere che attraverso le nostre minime faccende quotidiane si compie l'ascesa delle anime verso la Trinità immutabile!

A tutti i crocevia delle grandi città dice giustamente l'A., dovremmo porre un agente od una freccia indicatrice, onde ricordare il perchè del

mondo e della nostra vita. « Senso unico »: la Trinità. « One way: to the Trinity! »; (p. 70). La Trinità infatti è l'unica cosa necessaria, il valore supremo che fissa ad ogni cosa il suo posto nell'universo. Il rischio di ogni vita umana è la Trinità acquistata o perduta per sempre. L'illustre A. svolge così il suo tema centrale: La mia vita: la Trinità, nel primo capitolo: *Trinità e vita spirituale*, e nel secondo capitolo: *Ostia della Trinità*, in cui dimostra che essere Ostia della Trinità è realizzare pienamente il proprio Battesimo.

Conclude poi con la « Consacrazione alla SS. Trinità »: Per le mani verginali di Maria, in unione con il Verbo Incarnato, mi offro come Ostia della Trinità.

Il secondo volume è del P. T. M. Perrin, O. P. e ci trasporta *Nel segreto del Padre*, cioè di Dio che è amore e che non vuol altro che essere amato, amato in purezza e verità; perchè un amore senza purezza e senza verità non risponde alla sua aspettativa.

Gesù Cristo stesso ci ha insegnato il segreto di questo amore ed il modo di ricercarlo, come per impedire di smarrirci. Il cammino dell'amore vero, che ci fa essere uno con Dio, passa dal segreto del nostro cuore per entrare nel segreto del Padre. Noi dobbiamo essere perfetti come è perfetto il Padre che è nei cieli. Per arrivare a questo sarà poco allontanarsi dalla menzogna per cercare la verità: bisogna entrare nell'interiore dove Dio si manifesta; bisogna soprattutto riportare la propria vita al gusto di Dio e scoprire il mezzo di piacergli in tutto. E' proprio alla comprensione di tale insegnamento che è dedicato questo volume, onde piacere solo a Dio.

Ed ecco in breve il disegno del libro.

La vita nel segreto del Padre non è altro che quella di Cristo stesso che ci offre di condividere la sua anima filiale: nascondendoci in se stesso ci nasconde in Dio.

Il Padre è presente nel segreto; lo spirito della santità cristiana è di vivere in questa presenza che ci unisce a lui e, in lui, ai nostri fratelli.

Il Vangelo ci insegna come entrare nel segreto del Padre: sono i versetti del capitolo VI di San Matteo dove Cristo rivela questo cammino nel discorso della montagna.

La conclusione ci mostra che in fondo è Dio che ci fa entrare nel suo segreto ed è là che ritroviamo la Vergine Maria come la più nascosta.

Il terzo volume: *Il Rosario nella vita spirituale* è del P. Raimondo Spiazzi O. P. ed è dedicato al Rosario come scuola di vita spirituale.

Tutto l'itinerario della vita spirituale è infatti descritto nel Rosario. Per il fatto stesso che esso presenta alla nostra meditazione i misteri della vita di Cristo e di Maria, è una scuola per la nostra vita. Essendo insieme una preghiera, ci serve per chiedere e ottenere da Dio, con la mediazione di Maria, l'aiuto necessario al compimento delle opere buone, mediante le quali raggiungiamo la santità e la salvezza.

Il Rosario è così un compendio, quasi una piccola « somma » della spiritualità cristiana. Perchè questa vita spirituale sia piena non abbiamo altra via che Gesù stesso da imitare e seguire. Ma c'è una via facile

per giungere a Gesù, un metodo semplice per riprodurre in noi i suoi misteri? Sì, è l'imitazione di Maria, che è l'immagine più perfetta di Gesù, e ci è insieme tanto vicina.

Pertanto il segreto della vita spirituale è questo: *imitare Gesù imitando Maria, per giungere all'unione intima con Dio*. Riprodurre in noi i misteri di Gesù e di Maria, che diventano perciò anche i misteri della nostra anima.

Anche la vita spirituale ha i suoi misteri gaudiosi, le sue tappe di gaudio, nel tempo dell'incontro con Dio; i suoi misteri dolorosi, o tappe di dolore, nel tempo di sacrificio; i suoi misteri gloriosi, o tappe di gloria, nel tempo della gloria.

Questo libro potrà aiutarci a meditare e a contemplare. Col Rosario, meditando i singoli misteri e la loro inserzione nella nostra vita, e con l'aiuto di Maria cammineremo più facilmente nella via di Dio, elevando la nostra anima al gusto delle cose eterne.

Reginaldo M. Pizzorni O. P.

* * *

Giovanni Arrighi, O. P. *Il Creatore del Cielo e della Terra*. Morcelliana, Brescia 1960, pp. 243.

Nella Collana Teologica «Il Credo», sapientemente diretta dal P. R. Spiazzi O. P., è recentemente uscito il quarto volumetto su il «*Il Creatore del Cielo e della Terra*» ad opera del P. Giovanni Arrighi O. P., Direttore di una speciale «Sezione» istituita per la catechesi e gli incontri spirituali con la categoria dei villeggianti. Questa nuova forma di apostolato è diretta dal Centro di Orientamento Pastorale istituito presso l'Università Lateranense.

La difficoltà dell'argomento trattato in questo nuovo lavoro del P. Arrighi sta nel fatto che si tratta di una verità di fede da conciliare con una verità che è anche scientifica: la creazione. Ma l'A. ha saputo con maestria ed in modo attraente, con stile limpido e suggestivo presentare anche questo difficile dogma della Creazione, forte di una lunga esperienza, che dura ormai da otto anni, di un apostolato dedicato particolarmente al ravvicinamento dei cosiddetti «lontani» dalla pratica della fede (cfr. il suo libro «*Cristo tra i lontani*» da noi recensito in «*Sapienza*» 1961, n. 3-4, p. 374).

Certamente la creazione è e rimane un *mistero di fede*, come ammettiamo esplicitamente nel nostro *Credo*. Tuttavia, guidati dalla Teologia, mentre cercheremo di penetrare, per quanto possibile nella sua profondità, e, nella notte serena della nostra fede teologale, di comprenderne tutta la vastità, dimostreremo altresì che il mistero della creazione, così come ci è proposto dalla Chiesa, non si oppone, ma anzi appare conveniente alle esigenze della nostra ragione (p. 8).

Messa bene in chiaro la difficoltà del problema (basti pensare che solo nel Cristianesimo questa nozione di creazione ha acquistato il suo

senso pieno e completo) in un'ampia «Introduzione al problema della creazione» (pp. 7-17), l'A. divide la sua opera in tre parti.

Parte prima: *Della creazione in generale* (pp. 20-102): I - Il fatto della creazione (pp. 20-40); II - L'azione divina e i caratteri della creazione (pp. 41-64); III - Il fine della creazione (pp. 65-79); IV - La conservazione del mondo (pp. 80-89); V - Principali obiezioni contro la creazione (pp. 90-102).

Parte seconda: *Della creazione in particolare* (pp. 103-159): Dopo una opportuna «Premessa» (103-107) abbiamo: VI - Gli Angeli (pp. 108-135); - VII - L'uomo (pp. 136-178); VIII - La prova degli angeli e degli uomini (pp. 179-195).

Parte terza: *Aspetti del mistero della creazione* (pp. 196-231); IX - La creazione e il male (pp. 196-208); X - Il governo divino (pp. 209-220); XI - L'eventuale abitabilità di altri corpi celesti (pp. 221-232).

Segue poi una «Conclusione» (pp. 232-236) ed una «Piccola Bibliografia» (pp. 237-238).

Come si vede da questo indice, nulla è stato tralasciato per una completa visione cristiana del problema. Al riguardo ci piace notare particolarmente il capitolo XI sull'eventuale abitabilità di altri corpi celesti, problema vecchio, ma affiorato oggi in tante coscienze, fin quasi a turbarle, in conseguenza soprattutto dello sviluppo meraviglioso della scienza realizzato in questi ultimi anni.

Concludendo, ci rallegriamo con il P. Arrighi per questo ben riuscito lavoro e ci auguriamo, con lui, che esso certamente «varrà a tonificare la fede dei credenti e soprattutto a chiarire ed eliminare i molti dubbi che in merito alla creazione, considerata nel suo complesso, tormentano tante coscienze» (p. 8). D'altra parte poi è soltanto in questa luce della creazione cristianamente intesa «che la storia umana acquista realmente un senso ed uno scopo. Infatti se crediamo in Dio, come creatore di tutte le cose, siamo certi che gli eventi della storia umana nel mondo sono dominati dall'eterno sguardo di Dio» (p. 235). Questa verità diffonderà l'amore, la gioia e l'ottimismo che è proprio dei figli di Dio.

Reginaldo M. Pizzorni O. P.

* * *

G. Ceriani, *Introduzione alla Teologia Pastorale*. Edizioni Romane Mame, Roma 1961, pp. 245.

Mons. G. Ceriani, Presidente del «Centro di Orientamento Pastorale», e Vice Presidente del Pontificio Istituto Pastorale della Pontificia Università Lateranense, ha raccolto in volume il corso monografico di Teologia Pastorale, svolto nella Facoltà Teologica di Milano qualche anno fa. Esso è pubblicato nella collana di «Studi Pastoral», che arriva con questo al suo 11° volume.

Ci piace segnalare questa collana del Pontificio Istituto Pastorale perchè tutti coloro che sono impegnati nell'attività pastorale vi troveranno *ispirazione* per un lavoro più fruttuoso, *conforto* per insistere in talune direzioni che non sembrano collaudate da pronto successo, *avvertimento* per correggere indirizzi non conformi al senso genuino della Rivelazione e della storia della Chiesa, *idee* per trasformare l'empirismo dell'attività quotidiana in un piano organico rispondente al piano salvifico di Dio.

Questo che è il programma della collana possiamo giustamente ripeterlo per il libro di Mons. Ceriani, frutto dei suoi continui contatti coi sacerdoti nelle varie Settimane di Aggiornamento Pastorale e delle sue esperienze di ministero, che ci portano così ad una concezione riflessa e sistematica di una Teologia Pastorale, della sua storia, della sua struttura sociale, della sua distinzione di scienza e di arte, del suo posto e della sua funzione nell'enciclopedia delle dottrine teologiche, dei suoi metodi, e delle scienze che sono di essa ausiliarie.

L'opera, dopo una breve « *Avvertenza* » è divisa in quattro parti:

Parte I - *Premesse storiche e metodologiche* (pp. 9-40): Cap. 1° - Storia della « Teologia Pastorale » (pp. 9-22); Cap. 2° - Pastorale, Magistero e Governo della Chiesa (pp. 23-40).

Parte II - *La Pastorale nelle Scritture, nella Tradizione e nella Teologia* (pp. 41-126): Cap. 1° - La Pastorale nella Scrittura (pp. 43-74); Cap. 2° - La Pastorale nella Tradizione (pp. 75-126).

Parte III - *La Pastorale come scienza e come arte* (pp. 127-202): Dopo una « Premessa » (pp. 129-132) abbiamo due sezioni: Sezione prima: *La Teologia Pastorale* (pp. 133-186): Cap. 1° - Posizione della Teologia come scienza (pp. 135-152); Cap. 2° - Struttura della Teologia Pastorale (pp. 153-172); Cap. 3° - Theologia mentis e Theologia cordis (pp. 173-186). Sezione seconda: *La Teologia Pastorale come arte* (pp. 187-202).

Parte IV - *Pastorale e scienze ausiliarie* (pp. 203-241): Cap. 1° - Le scienze ausiliarie della Teologia Pastorale (pp. 205-220); Cap. 2° - La sociologia religiosa (pp. 221-237); Cap. 3° - Psicologia pastorale (pp. 238-241).

Come si vede da questo sommario, non si tratta solo di una semplice introduzione. Ogni problema di Pastorale è infatti ampiamente e sapientemente trattato. Per cui ci auguriamo che questo volume venga letto e meditato da quanti hanno a cura la salvezza delle anime, e, congratulandoci coll'A., ci auguriamo che dia presto alle stampe i due volumi da lui annunciati nell'*Avvertenza* (p. 8) e che dovrebbero servire da utile esempio di Teologia Pastorale, essendo anch'essi frutto di un intenso studio e di una fervida esperienza pastorale: 1) *Note di Teologia Pastorale Sacramentaria*; 2) *Problemi pastorali nella comunità cristiana*.

Anche questi due altri volumi, ne siamo certi, contribuiranno notevolmente a quell'edificazione della comunità cristiana, che è appunto l'oggetto della Teologia Pastorale.

Reginaldo M. Pizzorni O. P.

* * *

Fernando Della Rocca, *Itinerari sturziani*, Edizioni Politica Popolare, Napoli, 1959.

L'A., incaricato, alla fine della seconda guerra mondiale, dall'allora Presidente del Consiglio, Alcide De Gasperi, di riallacciare le relazioni culturali fra l'Italia e le due Americhe, conobbe Luigi Sturzo nel 1946 durante un viaggio negli Stati Uniti, e ne fu interamente conquistato. Da quell'incontro nacque un'amicizia di cui è concreta testimonianza *post mortem* il presente volume, agile, di interessante lettura per il profilo vivo e immediato che di Luigi Sturzo viene tracciato, e per la chiara esposizione del pensiero politico-sociologico del prete calatino. L'unica ombra è data da alcuni tratti di netto sapore apologetico, che possono sminuire, agli occhi di un lettore non informato, l'effettivo valore della figura di Sturzo.

Interessante è l'esposizione del contenuto dei due volumi dello Sturzo su « *Chiesa e Stato* », esposizione che oltre a far conoscere sinteticamente i due volumi stessi, può indurre, data l'efficacia con cui è condotta, a prendere cognizione diretta di questo fondamentale lavoro sturziano sulla storia dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato.

Raffaele Gambino

RIVISTA DELLE RIVISTE

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

A. 1960

- I - H. Gouhier, *Bergson et la philosophie du christianisme* pp. 1-22; G. Poulet, *Bergson et le thème de la vision panoramique des mourants* pp. 23-41; D. Rivier, *La science à la recherche d'une conscience* pp. 42-57; A. F. Marescotti, *Attitude du compositeur face aux tendances de la musique contemporaine* pp. 58-62; P. Javet, *La condition de l'homme* pp. 63-68.
- II - A. Vandel, *L'importance de « L'Evolution créatrice » dans la genèse de la pensée moderne* pp. 85-108; W. Vischer, *La méthode de l'exégèse biblique* pp. 109-123; G. Casalis, *Cure d'âme et croisade. Essai sur les contradictions du RAM* pp. 124-139; A. Voelke, *La dialectique prilosophique et religieuse de M. Henri-L. Miéville* pp. 140-145; P. Bonnard, *Une synthèse catholique romaine sur le N. T.* pp. 146-150.
- III - Ch. Favarger, *Durée et intuition* pp. 169-187; M. Kohler, *Des fleuves d'eau vive. Exégèse de Jean 7*; 37-39 pp. 188-201; G. Widmer, *Théologie réformée et philosophie de la religion chrétienne. Discussion.* (Société romande de philosophie) pp. 202-226; J. C. Piguet, *Le renouveau de l'esthétique kantienne* pp. 227-238.
- IV - A. De Muralt, *L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité* pp. 265-284; R. Martin-Achard, *Le renouveau biblique dans le catholicisme romain* pp. 285-297; P. Prigent, *Une thèse nouvelle sur la Didachè* (J. P. Audet) pp. 298-304; J. F. Bergier, *La correspondance de Théodore de Bèze* pp. 305-312; C. A. Keller, *Spiritualité juive* (H. Sérouty, M. H. Luzzato, A. Neher) pp. 313-316; P. Furter, *Pédagogie et philosophie morale* pp. 317-321; H. L. Miéville, *A mon ami Reverdin* pp. 322-324.

L'opera di Bergson si inserisce nell'antinomia tra il mondo in perpetuo divenire e la tendenza dello spirito umano a porre principi immutabili ed eterni (A. Vandel, *art. cit.*, p. 85). E possiamo aggiungere a questa osservazione del Vandel, che nel c. IV dell'*Evolution créatrice*, prendendo in esame i fondamentali concetti della filosofia greca e la stessa struttura del pensare greco, Bergson mostra chiaramente di voler ripensare, per nuove soluzioni, l'antinomia essere-divenire, che sembra stare alle origini del pensiero occidentale. Di fatti questo problema originale è analizzato da Bergson in tutti i suoi aspetti: da quello ontologico a quello gnoseologico, morale e spicologico. Per cui l'altra osservazione iniziale del Vandel, a proposito dell'*Evolution créatrice*, è valida per tutta l'opera del Bergson, e cioè che il ripensamento bergsoniano della struttura del reale segna una data nella storia dello spirito umano (*art. cit.*, p. 89).

I quattro articoli della rivista di Losanna dedicati al grande filosofo francese (conferenze tenute al Congresso Bergson, Saint-Cergue 12-13 sett. 1959, sotto gli auspici della Société Romande de Philosophie) mettono precisamente in rilievo tale ripensamento bergsoniano, studiando il binomio *durata-intuizione* nei suoi aspetti generali (Ch. Favarger, *Durée et intuition*, pp. 169-187) e par-

ticolari (H. Gouhier, *B. et la philosophie du christianisme*, pp. 1-22 — analisi quanto mai precisa e valida della teoria bergsoniana sul misticismo cristiano —; G. Poulet, *B. et le thème de la vision panoramique des mourants*, pp. 23-41), oppure esaminandone l'influsso sul pensiero contemporaneo (A. Vandel, *L'importance de «L'Evolution créatrice» dans la genèse de la pensée moderne*, pp. 85-108, art. che tralasceremo nella presente recensione). Ripensamento tanto più difficile a cogliersi nella sua totalità e profondità in quanto la filosofia dell'evoluzione creatrice è essa stessa evoluzione creatrice d'una filosofia: il pensiero di Bergson, afferma giustamente Gouhier, è una continua invenzione (art., p. 1). Pensiero che ovviamente affonda le sue radici nelle dimensioni biografiche del filosofo; e non poteva essere diversamente per colui che sosteneva essere l'intuizione una coincidenza con l'oggetto e un immergersi nell'esperienza di una «durata» (Gouhier, art., pp. 5-7).

L'art. di Favarger mostra come il rapporto *durata-intuizione* costituisce l'iter lungo il quale si svolge la ricerca filosofica del B. (p. 169: lettera di B. a Hoeffding, cf. H. Hoeffding, *La philosophie de Bergson*, trd. fr. Parigi 1916, pp. 160-1); e al medesimo tempo come la stessa problematicità delle soluzioni e difficoltà d'interpretazione di tali soluzioni dipendono dal rapporto *durata-intuizione*. Tutto il reale, da quello spirituale della libertà a quello materiale della necessità, è visto come una *durata* (una *durata universale*) e le stesse differenze del reale sono costituite dalla diversità, di ritmo del dinamismo che costituisce la durata: ritmo che va da un massimo di *tensione* a un massimo di *rallentamento* (pp. 169-75; riferimenti a *Essai sur les données immédiates de la conscience* /1889/ e a *Matière et mémoire* /1896/).

Questa concezione della realtà diventa problematica quando si tratta di stabilire la proprietà fondamentale della durata, e cioè la *continuità*. Proprietà definita come compenetrazione di stati indistinti, che non comporta però abolizione di differenziazione: una continuità che implica sempre eterogeneità e però intesa, tale eterogeneità, non in senso statico ma dinamico; come, secondo l'immagine bergsoniana, le note di una melodia si compenetrano pur nella loro differenziazione individuale (*Essai sur les données immédiates*).

Favarger rigetta (accettando l'interpretazione di M. Jankélévitch, *Bergson*, Parigi 1933, pp. 50-1, e M. Etcheverry, *Actes du Congrès Bergson*, Parigi 1959, p. 104) come non pertinenti le obiezioni mosse all'affermazione bergsoniana di quella continuità, quale proprietà della durata, da parte di M. Roger-E. Lacombe, *La psychologie bergsonienne*, Etude critique, Parigi 1933, c. V; M. Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Parigi 1932, e *La dialectique de la durée*, Parigi 1936; M. Fraisse, *La psychologie du temps*, Parigi 1957.

La problematicità della *continuità eterogenea* affiora spesso nell'opera di B.. Lo dimostra Poulet trattando del fenomeno dell'appercezione ipermnesiaca da parte di persone in pericolo di morte (quella singolare esperienza talvolta provata quando, in gravissimo pericolo di morte, l'interc passato della propria vita appare come dispiegato sin nei minimi particolari e, in pochi istanti, rivissuto in tutta la sua durata: «that last/Wild pageant of th accumulated past/That clangs and flashes for a drowning man» D. G. Rossetti, *The House of Life*, sonetto LXII). Questo fenomeno è stato spesso trattato da B. (*Matière et mémoire* /1896/ p. 168; *La perception du changement* /1911/ pp. 30-31; *Fanthômes de vivants et recherches psychiques* /1913/; cf. *Souvenirs personnels d'un entretien avec B.* di J. De La Harpe in H. B., *Essais et témoignages inédits*, La Baconnière 1941, p. 361), per dimostrare la durata profonda dell'io (dove il passato si congiunge al presente e al futuro) esplicitando così il concetto di continuità quale proprietà della durata (nell'art. a pp. 25-31 documentazione e biografia, su questo fenomeno, accessibili a Bergson). In *Matière et mémoire* B. cita le opere da lui consultate: *On obscure Diseases of the Brain* di F. Winslow, a. 1860; *Les maladies de la mémoire* di Ribot, a. 1881; *Le sommeil et les rêves*, di A. Maury, a. 1861, citato però secondo l'ed. 1878; l'art. *Le Moi des mourants*

di V. Egger in *Revue philosophique* t. 42, 1896 — lo stesso anno di *M. et M.* —. Ribot, ad esempio, riporta, tradotto, un estratto di una lettera dell'ammiraglio Beaufort, il quale scrive che, trovandosi in gravissimo pericolo di annegare, ha visto tutta la sua vita passata svolgersi in una successione retrograda, non semplicemente per accenni, ma con tutti i particolari formati come un panorama dell'intera vita trascorsa (lettera al Dr. W. Hyde Wollaston, riportata in *Somnolism and Psychism* di J. W. Haddock, Londra 1851, pp. 211-13). Tralasciando qui la spiegazione originale data a questo fenomeno da B. (nell'*art.* pp. 32-38), ci limitiamo ad indicare come, secondo Poulet, sia evidente nell'opera del grande filosofo l'incertezza nel determinare la struttura della continuità di questo dispiegamento totale della vita passata allo sguardo del morente.

Il problema della continuità di questa successione di stati di coscienza acquista per B. la seguente formulazione: questa moltitudine di stati di coscienza è una *molteplicità numerica* (elementi coesistenti in uno spazio mentale) oppure una *molteplicità di penetrazione* («La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre.... En se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. Ne pourrait-on pas dire que, si ces notes se succèdent, nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres, et que leur ensemble est comparable à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité?». *Essai sur les données immédiates*, p. 76; cf. anche pp. 66, 69, 91-2, 98).

Per i psicologi come per i poeti, per gli associazionisti come per gli idealisti romantici, la ipermnesia è data da una molteplicità numerica. La visione dei morenti è interpretata o descritta come «un dénombrement» di unità eidetiche che si succedono (Winslow, Maury, Ribot), o come un «panorama» e cioè moltitudine di punti gli uni accanto agli altri (De Quincey, *Confessions of an Opium-Eater*, Everyman Lib. 1821, p. 234; Idem, *Suspiria de Profundis*, *The Palimpsest of the Brain*, Blackwood Magazine giugno 1845, e *Select Essays*, Edinburgo 1888, t. a, p. 285; Beaufort, *lett. cit.*; G. H. von Schubert, *Die Geschichte des Seele* /1830/, 2a. ed. Stoccarda 1850, t. 2, p. 47; M. Derepas, che narra e interpreta una propria esperienza del fenomeno, in *Les théories de l'inconnaissable et les degrés de la connaissance*, Parigi 1883, p. 203, citato da Egger, *art. cit.*, p. 363; e molti altri). Si tratta sempre cioè di una molteplicità quantitativa e non qualitativa, dove gli stati di coscienza, secondo B., si compenetrerebbero: «une multiplicité de fusion et de pénétration mutuelle» (*Essai sur les données immédiates*, p. 124); «multiplicité sans divisibilité et succession sans séparation» (*Durée et simultanéité*, p. 55); «la mélodie ininterrompue de notre vie intérieure» (*Le Rire*, p. 154).

Tale soluzione non è però così chiara in *Matière et mémoire* (1896) dove si parla, nel passo riguardante l'appercezione ipermnesiaca, di «multitude infinie des détails de son histoire passée» (*Ivi*, p. 168). La visione del morente sarebbe quella cioè di un passato decomposto in mille ricordi distinti l'uno dall'altro in una infinità di frammenti (il passato «se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres. «*Evolution créatrice*, p. 226, e ogni ricordo si mostra «par où elle diffère des autres et non par où elle leur ressemble», *Matière et mémoire*, p. 169; cf. l'immagine del cono rovesciato *Ibid*, pp. 176-177 e nella *lett.* a W. James 25 marzo 1903; vedi anche *Introduction à la Métaphysique*, *La Pensée et le Mouvant*, p. 237).

In conclusione, i testi che appartengono agli anni 1889-1907 (periodo tra la pubblicazione di *Essai sur les données immédiates* e quella dell'*Evolution créatrice*) si dividono in due gruppi: gli uni parlano di una coscienza nei momenti della continuità melodica dell'esistenza, gli altri della giustapposizione di elementi discontinui sullo sfondo di uno spazio omogeneo. L'incertezza tra le due posizioni contrarie è ravvisata dal Poulet come difficoltà inerente alla stessa dottrina bergsoniana (*art.*, pp. 38-40).

Ciò nonostante B. cerca di conciliare le due posizioni (insieme a quelle corrispondenti e relative alla spiegazione del fenomeno e cioè il *venir meno* della tensione abituale della coscienza, determinante, come ad es. nel sogno,

l'affiorare del contenuto della profondità della psiche — *Le Rire*, pp. 154 e 158 —, oppure l'inversione totale, della situazione presente a quella del passato, dell'abituale tensione e attenzione della coscienza — «renverser le sens de l'opération par laquelle il pense habituellement», *Intr. à la Métaphysique*, pp. 213-4 —) sin dal 1903, in termini non ancora definitivi, scrivendo *L'Introduction à la Métaphysique*. Finalmente nel 1911, nella conferenza tenuta a Oxford *Perception du changement*, afferma in modo categorico la sua definitiva posizione: «une attention à la vie qui serait suffisamment poissante, et suffisamment dégagée de tout intérêt pratique, embrasserait..... dans un présent indivisé l'histoire passée tout entière de la personne consciente - non pas comme l'instantané, non pas comme un ensemble de parties simultanées, mais comme du continuellement présent qui serait aussi du continuellement mouvant: telle, je le répète, la mélodie qu' on perçoit indivisible, et qui constitue d'un bout à l'autre, si l'on veut étendre le sens du mot, un perpétuel présent, quoique cette perpétuité n'ait rien de commun avec l'immuabilité, ni cette indivisibilité avec l'instantanéité. Il s'agit d'un présent qui dure. Ce n'est pas là une hypothèse. Il arrive, dans des cas exceptionnels... Chez des personnes qui voient surgir devant elles, à l'improviste, la menace d'une mort soudaine.....».

Altrettanto difficile e complesso è il determinare il valore e l'ampiezza dell'intuizione secondo Bergson. Il termine *intuizione*, nota Favarger (*art. p. 175*), ricorre spesso nel IV cap. di *Matière et mémoire* per designare, sotto il suo duplice aspetto interno ed esterno, «l'expérience vraie, qui naît du contact immédiat de l'esprit avec son objet» (*Ivi*, p. 202), che diventa esperienza umana (*Ivi*, p. 203). E cita M. Husson: «Le terme d'intuition s'introduit dans le vocabulaire bergsonien» per esprimere anzitutto «cette coïncidence de l'esprit avec la matière que constitue la perception pure» (*L'intellectualisme de Bergson*, Parigi 1957, p. 5-6; questo autore nota già nell'*Essai* l'uso frequente del termine *intuizione*, ma nel significato di appercezione unica di una pluralità di elementi, applicato generalmente alla rappresentazione del numero e dello spazio, significato questo che si ritrova in *Matière et mémoire* applicato questa volta all'operazione con la quale la coscienza contrae sotto forma di qualità sensibili una moltitudine di «ébranlements élémentaires»). La relatività della conoscenza non è né radicale né definitiva (come vorrebbero criticismo ed empirismo) poichè basterebbe disfarsi delle abitudini contratte sotto la pressione delle necessità della vita corporale e sociale, per ritrovare l'intuizione originale e riprendere contatto con le realtà (*art.*, p. 176).

La possibilità di questa esperienza del reale è il problema centrale della *Introduction à la Métaphysique* (1903). La realtà, in noi e fuori di noi, è mobilità (*durata*) ed è possibile conoscerla a condizione di liberarsi dai punti di vista statici e dai concetti già belli e fatti: questa la tesi dell'*Introduction à la Métaphysique* per legittimare la pretesa ad attingere l'assoluto della metafisica, contro il criticismo kantiano e il positivismo. Di qui la fondamentale distinzione tra *analisi* che si ferma al relativo perchè condannata a girare attorno all'oggetto moltiplicando i punti di vista su di esso e variando all'infinito i simboli mediante i quali cerca di darne una traduzione sempre imperfetta) e l'*intuizione* (atto semplice con cui ci si trasporta all'interno dell'oggetto per «simpatizzare» con esso e coincidere con ciò che vi è di inesprimibile: «connaissance absolue», scrive Favarger, «dont la représentation symbolique n'aura jamais fini de monnayer l'inepuisable richesse», *art.*, p. 176).

L'*Introduction à la Métaphysique* spinge al massimo l'opposizione tra *intuizione* e *analisi*, mostrando la capacità della prima e l'incapacità della seconda a cogliere la *durata* (senza peraltro ignorarsi). E' vano pretendere una intuizione della *durata* mediante i concetti di unità e molteplicità. L'intuizione dell'io come *durata* ci metterà in uno stato di «savoir quelle unité, quelle multiplicité, quelle réalité supérieure à l'un et au multiple abstraits est l'unité multiple de la personne» (*La Pensée et le mouvant*, p. 223); mentre, ridotta dall'*analisi* alla molteplicità o unità astratte, la *durata* «s'évanouit en une poussière de moments dont aucun ne dure» (*Ibid.*, p. 235) o diventa, sotto il nome di eternità, il «substrat immobile du mouvant». «L'intuition de notre durée... nous

met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut: dans le deux cas... nous nous transcendons nous-même. Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée... à la limite serait le pur homogène, la pure répétition par laquelle nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus: à la limite serait l'éternité. Non plus.... une éternité de mort, mais une éternité de vie.... Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métaphysique même» (*Ibid.*, pp. 237-8). Unità e molteplicità sono due concetti contrari per un pensiero che va dai concetti alle cose, che prende i concetti come parti componenti la realtà, mentre essi non sono altro che degli aspetti parziali di quella realtà (*Ibid.*, p. 224).

Non è lecito perciò passare dall'analisi all'intuizione, benché sia necessario, per motivi di espressione e comunicazione, il passaggio dall'intuizione ai concetti, i quali però debbono rimanere sempre «des représentations souples, mobiles, presque fluides» (*Ibid.*, p. 213). D'altra parte, di questo sapere concettuale l'intuizione non ne può fare a meno in quanto essa presuppone uno sforzo di assimilazione delle ricerche e degli esperimenti che costituiscono la scienza positiva (*Ibid.*, p. 254).

In tal modo «la science et la métaphysique se rejoignent donc dans l'intuition. Une philosophie véritablement intuitive réaliserait l'union tant désirée de la métaphysique et de la science... Elle mettrait plus de science dans la métaphysique et plus de métaphysique dans la science» (*Ibid.*, p. 244). Favarger (*art.*, p. 178) fa notare come in questo testo (1903) Bergson crede ancora alla possibilità di una simbiosi della metafisica e della scienza.

Nella discussione seguita alla sua comunicazione del 1901 alla *Société française de philosophie* su *Le parallélisme psycho-physique*, Bergson opponeva un intellettualismo falso che «immobilise les idées vivantes en concepts solidifiés» a un intellettualismo vero «qui vit ses idées» (Bergson, *Ecrits et paroles*. Textes rassemblés par R. -M. Mosse-Batiste, Parigi 1957, I, p. 160).

Nella redazione definitiva (30 anni più tardi) in *La pensée et le mouvant* della *Introduction à la métaphysique*, B. sostituisce il termine *intelligence* con quelli di *pensée* e *esprit*, e l'aggettivo *intellectuel* con quello di *spirituel*, giustificando tali cambiamenti di terminologia perchè «amené, par un souci croissant de précision, à distinguer plus nettement l'intelligence de l'intuition, comme aussi la science de la métaphysique» (*La pensée et le mouvant*, p. 244; cf. note a pp. 201 e 245). Il termine *intelligenza*, usato sino allora in un senso molto ampio, acquisterà il significato ristretto e proprio di attività concettuale e discorsiva come opposta a *intuizione* (cf. M. Husson, *op. cit.*, p. 46).

Nell'*Evolution créatrice* (1907) l'antitesi *intuizione-intelligenza* sembra essere ancora più accentuata per il fatto che è fondata su quella di *vivente-non vivente*: l'intelligenza è caratterizzata da una incomprensione naturale della vita (*Ibid.*, p. 179), mentre l'intuizione della durata, applicata ora alla vita in generale, vi ritrova i caratteri di continuità e creatività. Questo dualismo di *vivente* e *non vivente* è costituito dai due movimenti inversi della vita e della materialità, e tuttavia questo rapporto di inversione in cui si trovano i due movimenti fa sì che vita e materia siano in un certo senso complementari, in quanto cioè la vita si afferma superando la materia.

Complementari altresì e a maggior ragione le tendenze in cui *l'élan vital* vede dividersi il principio spirituale di cui è conduttore: l'intelligenza e l'istinto. Intelligenza e istinto sono antitetici (*Ibid.*, p. 164) e tuttavia «il n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces d'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence» (*Ibid.*, p. 147).

L'intuizione trova il suo fondamento nella vita, poichè essa consiste nel dilatarne le capacità intensificandole. E se l'istinto è *simpatia*, l'intuizione è questa stessa *simpatia* divenuta cosciente, capace di ampliare il proprio oggetto e riflettere su sè stessa (*Ibid.*, p. 191). Ma la coscienza e la riflessione sono le caratteristiche dell'intelligenza, di modo che l'intuizione virtuale, nascosta nell'istinto, si rivelerà mediante l'intelligenza. Benchè l'intuizione è così vicina all'istinto per il fatto di aver il comune con esso la capacità di cogliere il mo-

vimento vitale, essa se ne distacca perchè comporta autocoscienza e riflessione (art., p. 184).

Così, presupponendo un'accezione del termine *intelligenza* tale da includere ogni pensiero riflessivo, si potrà dire, con M. Husson, che l'intuizione è una forma dell'intelligenza, la forma originaria, poichè la nostra facoltà concettuale e discorsiva non è altro che una « distensione » dell'intuizione (Op. cit., p. 124). « En prenant le mot intelligence dans le sens très large que Kant lui donne, je pourrais appeler *intellectuelle* l'intuition dont je parle, écrivera Bergson nel 1929 a J. Chevalier (Bergson, Parigi 1934, p. 304). Mais je préférerais la dire *supra-intellectuelle*, parce que j'ai cru devoir restreindre le sens du mot intelligence, et que je réserve ce nom à l'ensemble des facultés discursives de l'esprit..... ».

Questo carattere sopra-intellettuale dell'intuizione è affermato decisamente nel c. IV dell'*Evolution créatrice* riesaminando il sistema kantiano. Oltre l'intuizione sensibile, l'unica ammessa da Kant, vi è per B. quella *sopra-intellettuale*, in continuità con l'intuizione sensibile, benché di senso contrario.

Per conseguenza, nella teoria bergsoniana della conoscenza, si dovrebbero distinguere, secondo M. Husson, non più due ma quattro termini: *intuizione sensibile*, coincidenza dello spirito con la materia; *intelligenza propriamente detta*, che rielabora il contenuto dell'intuizione sensibile permettendoci di approfondire la natura del mondo materiale; *intuizione sopra-intellettuale*, che attinge nella durata l'essenza delle realtà vitali e spirituali; e, infine, una facoltà superiore di comprensione, che sarebbe per questa intuizione sopra-intellettuale ciò che l'intelligenza propriamente detta è per l'intuizione sensibile. « Cette vue en profondeur ferait évanouir l'anti-intellectualisme si souvent prêt à la doctrine de l'intuition, comme une apparence née de la confusion des plans » M. Husson, op. cit., p. 131).

Favarger conferma l'interpretazione di Husson: i quattro termini, presi a due a due, permettono di definire meglio le due direzioni dello spirito. Secondo la prima, la coscienza è orientata *ad extra* e, determinandosi come intelligenza, si concentra sulla elaborazione del dato dell'intuizione sensibile; nella direzione inversa, lo spirito ritrova, nell'intuizione della durata, « le secret d'une coïncidence vécue avec le pouvoir de création de soi par soi par lequel se prolonge en lui l'élan vital » (art., p. 185). Essendo l'intuizione « vague et surtout discontinue » (*Evolution créatrice*, p. 290), la funzione dell'intelligenza è quella di sostenerla, di svilupparla e controllarla, a condizione però di « renverser sa direction naturelle » e « se tordre sur elle-même » (*Ibid.*, p. 175).

Passando ora all'art. di H. Gouhier, noi vediamo come il rapporto *durata-intuizione* diventa più complesso e si estende in dimensioni più vaste nell'ultima grande opera *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), dove, sviluppando le tesi fondamentali dell'*Evolution créatrice*, la ricerca filosofica bergsoniana si svolge intorno al fenomeno religioso e all'attività morale. Dall'*Evolution créatrice* a *Les deux sources* l'analisi si sposta dalla durata della natura a quella dell'attività morale dell'uomo. (Per il periodo di transizione: cf. la risposta data il 24 ott. 1909 a Benrubi, in *Souvenirs sur H. B.*, Neuchâtel-Parigi, p. 32; ma soprattutto *La Conscience et la Vie*, conferenza tenuta all'Università di Birmingham, 29 maggio 1911, e pubblicata col titolo di *Life and Consciousness* in *The Hibbert Journal*, ottobre 1911, di cui ignoriamo la data della redazione in francese e che fu pubblicata nel 1919 in *L'Energie spirituelle*).

La durata dello spirito e della sua attività morale implica non solamente la continuità ma anche la *creatività*, già presente in un altro livello nella storia della natura. L'« eroismo inventivo » nell'ordine morale è al punto culminante dell'evoluzione creatrice, così che la sua presenza nella storia umana determina la finalizzazione retrospettiva della storia naturale. Inoltre, la « super-umanità » (dell'uomo dalle azioni esemplari) non ci fa vedere soltanto dove lo slancio creatore si dirige, ma anche donde viene, rivelandoci lo stesso principio creatore, e questo appunto perchè l'attività morale (più ancora di quella estetica) è l'attività più potentemente creatrice. E, infine, sarà attraverso un atto di intuizione, che la coscienza attingerà quel principio creatore

(*Energie spirituelle*, pp. 23-7). Per questo Bergson studierà a fondo i problemi morali (*Lettera a De Tonquédec*, 20 febb. 1912: in *Ecrits et Paroles*, t. II, p. 365) e «scoprirà» i mistici (Benrubi, op. cit., 31 maggio 1910, p. 48; *Entretiens avec Bergson*, 21 aprile 1911. *Bulletin J. Lotte*, marzo 1940, p. 284; cf. J. Chevalier, *Cadences*, t. II, Plon, 1951, pp. 73-81).

La creatività della durata, che Bergson scopre nell'attività morale e più precisamente nel misticismo (il quale è tanto più autentico quanto più è impregnato di azione che scaturisce dalla stessa esperienza mistica), si dà in virtù dell'amore: «l'amour mystique de l'humanité» (*Deux sources*, p. 250-1). Un amore più metafisico che morale, sulla stessa direzione dell'*élan vital*: anzi, è questo stesso slancio vitale, comunicato integralmente a dei privilegiati, i quali, a loro volta vorrebbero imprimerlo a tutta l'umanità perchè avanzi creando se stessa. Un amore che se da una parte è intrinseco alla stessa natura umana, dall'altra non si può concretizzare senza di Dio (*Ibid.*, p. 253), in quanto si identifica con Dio stesso: «Dieu est amour, et il est objet d'amour: tout l'apport du mysticisme est là» (*Ibid.*, p. 270). Per questo, retrocedendo lungo il percorso del misticismo cristiano, dobbiamo necessariamente incontrare alle origini di tale movimento il «Cristo dei Vangeli» (l'autore del Discorso della Montagna, l'Assoluto mistico, modello e rivelatore ad un tempo), la persona in cui l'amore mistico verso l'umanità rivela la presenza di Dio. Questo amore è creatività evolutiva in quanto è amore non qualificato da un suo oggetto (necessariamente determinato a tale oggetto) ma dalla sua stessa essenza (*Ibid.*, p. 273).

Attraverso la durata creativa può l'intuizione dilatarsi sino a cogliere l'*élan vital* alle sue origini? il Creatore dell'evoluzione creatrice? Una tale intuizione, se esiste, è quella che si chiama *intuizione mistica*. Quando si tratta di provare l'esistenza di una realtà, il processo filosofico non è tanto quello di «dimostrare» (concludere in virtù di un raziocinio) quanto di «mostrare»: «la vérité est qu'une existence ne peut être donnée que dans une expérience» (*La Pensée et le mouvant*, p. 61). E questo vale soprattutto per l'esistenza di Dio. Nel bergsonismo l'esperienza che mostra l'esistenza di una realtà è l'intuizione. Mentre però l'intuizione dell'io (*Données immédiates*) e quella del mondo (Evolution créatrice) sono accessibili a tutti, l'intuizione della Divinità è propria del mistico, e del mistico autentico.

Si ha a questo punto, come giustamente nota Gouhier, un cambiamento metodologico di fondamentale importanza: l'intuizione bergsoniana non si esaurisce nell'intuizione di Henri Bergson (non tutti infatti sono dei mistici, e nemmeno lo stesso Bergson: egli non conosce personalmente quelle rivelazioni interiori che potrebbero fondare la sua teodicea); il bergsonismo continua attraverso esperienze che il filosofo non trova nella propria esperienza. Il metafisico convoca i testimoni di Dio — «i grandi mistici» —, ciò che costituisce una metafisica di un nuovo tipo (*art.*, p. 10; cf. anche l'ultima parte dell'*art.* pp. 20-22; non è questa la «nuova ontologia», fondata sulla «testimonianza», di cui parla P. Prini sviluppando noti motivi heideggeriani? *Verso una nuova ontologia*, Roma 1957, pp. 92-100). Mentre lo psicologo constata nell'esperienza mistica una forma superiore di vita mentale, il filosofo vi riconosce una rivelazione metafisica (cf. *Rapport sur un ouvrage d'Henri Delacroix.....* / *Académie des Sciences morales* / 30 gennaio 1909, in *Ecrits et paroles*, t. II, pp. 313-4).

Nell'ultimo cap. dell'*Evolution créatrice* Bergson si pone nella tradizione filosofica nel senso che egli stesso ne è il continuatore, accanto ad altri pensatori come ogni altro filosofo; lungo il percorso del *Les Deux sources* egli diventa un metafisico che esamina il contenuto delle intuizioni (a sé stesso inaccessibili) dei testimoni della Divinità, che analizza l'esperienza del mistico eliminando qualsiasi elaborazione concettuale quando tale esperienza avviene in esseri dotati di attrezzatura filosofica (Plotino) o teologica (S. Giovanni della Croce). Egli stesso vuole reinterpretare quel contenuto e quell'esperienza per coglierne il principio dell'essere e della vita, del pensiero e dell'azione (*art.*, p. 11).

Ignazio Camporeale O. P.

* * *

PENSAMIENTO

Revista Trimestral de Investigación e Información Filosófica,
publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

A. 1960

- I - Fernando Basabe, S. I.: *Teoría tomista de la causa instrumental y la crítica suareciana*; Antonio Due, S. I.: *Evolución cósmica*; Ramon Püigrefagut, S. I.: *Unicidad sustancial del mundo anorgánico?*; Julian Ibañez, S. I.: Notas, textos y comentario, *En el centenario de «El origen de las especies»*.
- II - José Gomez Caffarena, S. I.: «*Analogía del ser*» y dialéctica en la afirmación humana de Dios; Alejandro Roldán, S. I.: *Naturaleza y substancia*; Fernando Basabe, S. I.: *Exposición suareciana de la causa instrumental*. Notas, textos y comentarios; Salvador Gomez Nogales, S. I.: *I coloquio internacional sobre historia de la Filosofía musulmana*; José Ignacio Alcorta: *El valor fundamento y expresión de la libertad*.
N. 63 - Julio-Septiembre 1960.
Sumario.
- III - Jesus Muñoz, S. I.: *El p. Salvador Gesta, filósofo*; Juan Roig Girónella, S. I.: *El principio metafísico de finalidad a través de las obras de Santo Tomás*; Carlos Benavides, S. I.: *Simpatías filosóficas de William James*; Carlos Quiros: Notas, textos y comentarios: *Averroes*.
- IV - Luis Sanz Criado, S. I.: *La estructura del «cuerpo celeste» según Santo Tomás de Aquino*; Alejandro Roland, S. I.: *Modos de conocer*. Bibliografía.

Antonio Due S. I.: *Evolución cósmica*.

In questo articolo si discutono varie scoperte e teorie recenti nel campo astrofisico che hanno profondamente modificato la visione cosmologica dell'universo negli ultimi anni. Le ultime esplorazioni dell'astronomia e i suoi metodi ingegnosi di esplorazione dello spazio permettono di penetrare in distanze finora neppure immaginate e di analizzare i processi che regolano ogni unità cosmica, dalle nubi di idrogeno elementare, probabile materia prima nella formazione dei mondi, fino alla composizione degli astri più complessi. Con questi elementi di giudizio, si è posto il problema dell'evoluzione integrale per il quale son proposte due diverse soluzioni: quella di un universo in evoluzione propriamente detto, a partire da uno stato iniziale di energie represse, al modo del superatomo di Lemaitre, le cui energie aumentano continuamente e quella del cosiddetto stato continuo di Bondi, Gold e Hoyle, nel quale si vanno formando senza posa nuovi materiali, per salvare il principio cosmologico perfetto e mantenere costante la densità che la espansione va riducendo. Provare sperimentalmente quale delle due teorie sia effettivamente valida comporta un lavoro difficile ma non impossibile e si confida neppure a troppo lunga scadenza, a giudicare dai dati interessanti che l'osservazione e lo studio portano ogni giorno.

Ramon Püigrefagut S. I.: *Unicidad sustancial del mundo anorgánico?*

Al novero dei problemi fondamentali della filosofia naturale appartiene la questione della unità e pluralità di sostanze nel mondo anorganico. Nella

filosofia greca, il pluralismo fisico dei platonici e degli aristotelici si oppone al monismo degli eleatici e di alcune forme di ilozoismo.

Nel Rinascimento, non mancano filosofi e scienziati propugnatori della unità sostanziale dell'universo inanimato.

Anche il materialismo metafisico ha rivestito a volte il carattere di monismo propriamente detto. Da parte sua, nella fisica classica, la tesi dell'unità si è formulata come risultato dell'accettazione dell'ipotesi dell'etere cosmico.

Alejandro Roldau S. I.: *Naturaleza y sustancia*.

L'A. dimostra che la identità reale tra natura e sostanza è una dottrina che è semplicemente in possesso della scuola per la sua maggiore semplicità, ma che la reale distinzione tra di esse non è tanto assurda da dover essere senz'altro scartata. Questa spiegazione filosofica avrebbe la sua importanza nel caso che si producesse la vita artificialmente, dal momento che, oltre a spiegare questo possibile fatto senza negare il Principio Vitale, completerebbe le teorie attuali unitarie sul mondo fisico e biologico.

Fernando Basabe S. I.: *Exposicion suareciana de la causa instrumental*.

Ampliamente documentandosi sui testi di Suarez, l'A. dimostra come tutta la traiettoria metafisica dell'essere si spieghi nel sistema di Suarez per mezzo dei due predicati di Dio e della creatura: l'essere per essenza e l'essere per partecipazione.

Il primo dà ragione a priori di tutti gli attributi divini come la unità, la infinità, la semplicità, l'immutabilità, l'eternità, la immensità, la sapienza, la volontà e l'onnipotenza. Il vincolo che allaccia in eterno è indissolubile amore, il creatore e la creatura è un altro attributo dell'Essenza divina.

Tale essenza, in quanto imitabile e comunicabile all'esterno è il fondamento ontologico di tutte le creature, di tutti i possibili.

Il secondo predicato ci indica la essenza metafisica della creatura.

La forma costitutiva dell'essere creato, quanto alla sua essenza e alla sua esistenza è la totale dipendenza dell'essere increato.

Da questo primo predicato, derivano gli altri attributi caratteristici della creatura, la contingenza, la dipendenza nel conservarsi e nell'operare, la finitezza, la potenzialità, la mutevolezza, la composizione di atto e potenza, la multicabilità in specie e individui. Sintesi epistemo-ontologica dell'Essere per essenza e dell'Essere per partecipazione è l'analogia intrinseca dell'essere che è per Suarez la soddisfacente soluzione al problema sempre antico e sempre nuovo della unità e pluralità degli esseri.

Uno degli attributi della creatura è la sua mutabilità e composizione di atto e di potenza. Il problema della causalità appartiene a questo campo della metafisica.

Dimostrata l'esistenza di potenze attive e attivo-passive, Suarez formula su questi dati dell'esperienza gli assiomi che reggono la dinamicità della causa contingente e finita e che sono di giustificazione ai fatti studiati dall'esperienza.

L'assioma di Suarez, che spiega il passaggio della potenza attiva al suo atto è l'immutabilità della causa efficiente in quanto tale. La potenza attiva cioè non si cambia nè muta, passando all'atto e perciò non ha necessità di ricevere nessun impulso che la spinga ad agire. Essa stessa determina il suo atto.

In virtù della sua essenziale dipendenza da Dio richiede il concorso della Causa prima in tutte le sue azioni.

Se la potenza è attivo-passiva, nel passaggio all'atto si muterà però non per essere attiva, se non in quanto è al tempo stesso passiva.

La teoria di Suarez della strumentalità della creatura consegue dalla dipendenza essenziale della creatura e dall'assioma dell'immutabilità della causa attiva in quanto attiva.

Juan Roig Gironella: *El principio metafísico de finalidad a través de las obras de S. Tomas.*

Il problema trattato in queste pagine è: c'è un principio metafisico di finalità? E se c'è, come si formula e si manifesta la sua evidenza? Innanzi tutto, l'A. distingue tra il senso cosmologico e il senso metafisico, nettamente diversi, sebbene gli autori antichi li abbiano spesso mescolati senza cercarne la sistematizzazione. Quindi, afferma essere necessario distinguere, per evitare confusioni tra una certa « indeterminazione » (che non esclude una certa determinazione finalistica) e totale « indeterminazione » (che esclude ogni finalità) come spiegazione unica della specificità dell'effetto. Altra necessaria distinzione è quella tra il senso « incoativo » della finalità (attitudine naturale) e il senso « pieno » (opera di intendimento e volontà) davanti alla concezione materialistica che porrebbe tutta la ragione della specificità dell'effetto nella necessità materiale. L'A. esamina poi la finalità in senso cosmologico, confutando le obiezioni degli antifinalisti e prospettando la loro soluzione attraverso le opere di S. Tommaso. Formula quindi la definizione della finalità come principio metafisico, con necessità metafisica, dichiara la evidenza di tale principio in S. Tommaso e mostra alcune delle molteplici applicazioni filosofiche di tale principio.

Luis Sanz Criado: *La estructura del Cuerpo Celeste segun Santo Tomas De Aquino.*

Rilevato come negli ultimi decenni si sia studiato ampiamente il massimo problema che oggi il neoscolasticismo affronta nella filosofia della natura, quello della costituzione dei corpi, l'A. esamina il pensiero di S. Tommaso sulla materialità dei corpi incorruttibili, il significato attuale della dottrina tomista dei cieli, della materia senza privazione, della forma totale e l'indole della forma dei corpi celesti. Dopo alcune osservazioni sulla natura delle sostanze celesti secondo Averroè, egli paragona la teoria tomista e quella averroista, concludendo che per S. Tommaso i corpi celesti non hanno alcuna mutabilità fisica, ma che egli ne sostiene la struttura ileomorfa essenziale poichè sono estesi, sensibili e mancanti di intelligibilità attuale. Secondo S. Tommaso perciò la composizione di materia e forma nell'essenza di una sostanza può e deve essere affermata come postulato di possibilità intrinseca di qualunque di queste due caratteristiche, dimensionalità spaziale o sensibilità. Su queste basi poggia l'ileomorfismo celeste che egli affermò sempre come inoppugnabile verità.

Alejandro Roldán S. I.: *Modos de conocer.*

Secondo S. Tommaso, ci sono tre fondamentali modi di conoscere:

1) Conoscenza essenziale, che è quella scientifica; 2) conoscenza esistenziale, che coglie gli atti; 3) conoscenza affettiva, o giudizio basato sulla convenienza di un abito col suo oggetto.

Descritti questi tre modi, l'A. passa alla considerazione di altri modi misti di conoscere, in cui si combinano i tre fondamentali. Come esempi, che non esauriscono tutte le possibilità, egli espone: la idea per connaturalità, spiegando l'influenza intrinseca sebbene indiretta che la connaturalità esercita nell'ordine del formalmente rappresentativo, il raziocinio per connaturalità che è il più frequente nell'uso umano, anche nelle prove dell'esistenza di Dio, la contemplazione nelle sue principali forme, estetica, filosofica, ascetica, ecc., nelle quali c'è una conoscenza (I modo di conoscere) affettiva (III modo) di presenza (II modo).

Vera Passeri Pignoni

HUMANITAS

A. 1960

- 7 - José Luis Aranguren: *Italia 1960*; Franco Demarchi: *Max Webers*; Giorgio Gualerzi: *Filippo Meda e la politica dei cattolici*; Carlo De Roberto: *L'educazione degli adulti*; Vincenzo De Tomasso: *Juan Goytisolo*; Giulio Cittadini: *Il convegno sulla preghiera*; Mario Apollonio: *Commedie vecchie e nuove*; Maria Luisa Gengaro: *Le grandi mostre veneziane*.
- 8-9 - Cornelio Fabro: *Il concilio ecumenico e il momento presente*; Raimondo Spiazzi: *Unità e santità della Chiesa*; Paolo Brezzi: *I primi concili ecumenici dopo il Mille*; Mario Bendiscioli: *Il concilio di Trento*.
- 10 - Michele F. Sciacca - *Ragione e spirito*; José Luis Aranguren: *I cattolici nel « tempo di secolarizzazione »*; Franco Demarchi: *Il relativismo problematico odierno*; Ugo Betti: *Pagine inedite*; Nicolò Di Fede: *La poesia di Ernst Wiechert*; Alberto Frattini: *Eliot critico di poesia*; Enrico Falqui: *Sulle « operette » di Nino Savarese*; Mario Apollonio: *Incontri sul dramma cristiano*; Gino Nogara: *Diciannovesimo Festival del teatro a Venezia*; Alberto Pesce: *Da un festival all'altro*.
- 11 - Michele F. Sciacca: *Fine e mezzi*; Romano Guardini: *Il linguaggio religioso*; Enzo Liccaro: *La chiesa nel pensiero di Guardini*; Giulio Cittadini: *La restaurazione del diritto di natura*; Pietro Spinucci: *L'ultimo dramma di Graham Greene*; Marcello Camillucci: *Secondo tempo delle memorie del mondo sommerso*; Enrico Falqui: *Per una ristampa delle « orchestre »*; Alberto Frattini: *Rassegna di poesia*; Roberto Savio: *L'assemblea dell'O. N. U. e i popoli nuovi*; Vittorio Citteri: *Colloquio mediterraneo*.
- 12 - Karl Rahner: *Natale*; Bernard Haering: *Il matrimonio come unione salvifica*; John L. Braun: *Letteratura e cattolicesimo negli Stati Uniti*; Dibattito: *« Dove va la cultura? »*; Alfonso Prandi: *Operai della vigna*; Franco Riva: *E' forse finito il dialogo delle parti?*; Adriana Zarri: *Le nostre povertà*; Valerio Volpini: *Rassegna di narrativa*; Giuliana Scudder: *R. Bridges e G. M. Hopkins: storia di un'amicizia*; Mario Gozzini: *Coesistenza e civiltà cristiana*.

Franco Demarchi: *Max Weber*.

L'articolo è una commossa rievocazione del sociologo Max Weber. L'A. ne commemora il pensiero, affermando che la dignità umana consiste per lui nella fedeltà con la quale si vive la propria scelta e nella serietà con la quale si sa operare da persone responsabili in tale scelta. La sua concezione dialettica della storia sembra quasi un tentativo di risuscitare il politeismo pagano; in realtà, egli non riconosce come dato universale la concordanza umana intorno alla verità. Essa si configura per lui in diverse ideologie storicamente condizionate a cui si aderisce con atti di fede soggettivi. Il Weber ribadisce però la necessità di un codice morale, unitario e necessario che impegna tutti alla responsabilità personale e che ha il suo fondamento in un atto di fede interiore convalidato dall'esperienza dell'avventura umana protesa ad una sempre più radicale razionalizzazione. La religione va per Weber accettata come sacrificio dell'intelletto che provoca un'insanabile tensione tra religione e scienza.

Nella concezione della religione, il Weber si lega al sentimentalismo di Schleiermacher e ignora la razionalizzazione teologica del Cristianesimo. Tuttavia, la sua interiorità cristiana lo porta ad un'alta concezione dell'uomo e dei suoi compiti.

Esaminata la dottrina della scienza del Weber, l'A. si sofferma sulla sua teoria sociologica e rammenta i quattro tipi del comportamento umano a cui il Weber fa continuamente ricorso (funzionale, deontologico, emozionale, tradizionale), a cui corrispondono quattro esempi di collettività chiusa (la famiglia, l'unione sentimentale, la comunità religiosa, gli enti economici) e la legge di crescente razionalizzazione che combina i vari comportamenti sociali. Non solo il Weber abbatte il principio del monocasualismo storico, sostituendolo col principio del mutuo condizionamento dei fattori culturali, ma sa guidare il mutuo condizionamento dall'ipotesi di una marcia inarrestabile della civiltà che costituisce l'a priori scelto per atto di fede. All'esposizione del sistema di Weber, l'A. fa seguire un'analisi critica, confutando le accuse fatte a tale sistema e analizzando la maggiore deficienza del Weber, cioè l'incapacità di cogliere un preciso valore ontologico sintetizzatore, ma affermando la sua importanza nell'aver chiuso l'epoca dello scientismo, rifiutando la follia del volontarismo radicale e il millenarismo spengleriano.

Cornelio Fabro: *Il concilio ecumenico e il momento presente.*

L'A. rileva l'importanza del concilio nell'epoca che maggiormente sente l'urgenza di soluzioni rapide e radicali che attingano il principio dell'essere dell'uomo e facciano emergere la sua autentica libertà, in un'epoca di esperienza storica maturata dalle guerre, dalla scienza, dalla tecnica. Visto che la coscienza contemporanea si configura in due momenti fondamentali, l'eliminazione progressiva dell'ordine religioso soprannaturale e lo sfaldamento dei presupposti razionali della fede, l'A. considera le cause di questa steologizzazione della coscienza e della cultura europea e rileva come in essa si sia perduta la speranza, che si è mutata in un neutrale senso di attesa.

In tempi tanto mutati, la chiesa deve perciò fare il suo grande atto di presenza nel concilio, di fronte alla coscienza dell'uomo moderno.

Raimondo Spiazzi: *Unità e Santità della Chiesa.*

L'unità e la santità della Chiesa non sono purtroppo l'unità e la santità dei cristiani. E' questo il problema che oggi si deve affrontare. Esaminata la situazione del mondo attuale, rievocati il valore e l'importanza storica dei precedenti concili, l'A. rileva come il prossimo concilio ecumenico deve rispondere a istanze fondamentali, avvertite dalla coscienza stessa del nostro tempo. La Chiesa deve sempre meglio rivelare nel mondo attuale la sua fisionomia di società religiosa, riaffermare la tradizione teologica cristiana, incrementandola verso nuovi sviluppi, con particolare riferimento alla mentalità contemporanea, proclamare i principi dogmatico-morali più adatti a dirigere i cristiani di oggi, revisionare e aggiornare i mezzi di apostolato, perfezionare le strutture organizzative, determinare nuovamente e solennemente i suoi rapporti di società religiosa con lo stato. Proprio questo lavoro di revisione e di interno rafforzamento può forse aprire la strada della speranza verso quell'unità delle chiese cristiane, auspicata da cattolici, ortodossi, protestanti.

Paolo Brezzi: *I primi concili ecumenici dopo il mille.*

• Interessantissimo panorama storico dei concili ecumenici dopo il mille, nel quale l'A. pone in rilievo come sussista fra essi uno sviluppo logico oltre che cronologico, in una sintesi di motivi che si inseriscono in una linea provvidenziale che supera ogni contingenza in funzione dell'edificazione del regno di Dio in terra.

Mario Bendiscioli. *Il Concilio di Trento.*

Dottissimo articolo che esamina nei suoi motivi storici e spirituali, nelle sue premesse e nelle sue conseguenze, il concilio di Trento, concludendo nella riaf-

fermazione del valore del Concilio come istituzione essenziale della Chiesa e come assemblea attraverso cui lo Spirito santo vive ed agisce in fecondità di opere.

Michele Federico Sciacca: *Ragione e spirito.*

L'A. rileva come la ragione sia pagana e lo spirito cristiano e come lo spirito superi e oltrepassi la ragione. La ragione è uguale in tutti gli uomini, lo spirito è singolare ad ogni uomo, è anzi tutto l'uomo nell'integralità di tutte le sue attività, sentimenti, passioni, intuizioni, cadute, ascese. Una società razionale è composta da animali razionali; una società spirituale è composta di persone

Franco Demarchi: *Il relativismo problematico odierno.*

Ogni civiltà, giunta al culmine della sua grandezza, si chiede cosa ci sia di vero nelle sue grandi creazioni filosofiche, letterarie, scientifiche, politiche. E' ciò che accade alla nostra civiltà. Il relativismo problematico è il sintomo del disorientamento della nostra cultura. Esso è sorto all'inizio del secolo nella lotta ingaggiata contro Hegel e contro Marx, ma non ha avuto sufficiente alimento di fede cristiana che lo preservasse dal rischio corso da ogni cultura sul tema della verità, cioè il pessimismo.

Oggi l'Italia si trova in condizioni analoghe a quelle della repubblica di Weimar, una democrazia parlamentare incapace di esprimere una maggioranza perchè le ideologie impediscono ai partiti una fiduciosa intesa; di qui la necessità di superare le ideologie dimostrando la contingenza storica e quindi la relatività dei postulati, pur riconoscendo l'importanza della dialettica, che scaturisce dalla varia impostazione dei problemi. Ma c'è la difficoltà che l'uomo di cultura media italiana non sa distinguere fra metafisica e ideologia, e attribuisce agli assiomi dell'ideologia un valore assoluto e universale, confondendoli coi principi dell'essere. Così l'ideologia, destinata a inquadrare norme tecniche dell'agire collettivo, viene scambiata con l'etica delle norme supreme.

Romano Guardini: *Il linguaggio religioso.*

In questa comunicazione tenuta all'accademia cattolica della Baviera, l'A. esamina il linguaggio religioso, intendendo per tale quello dell'espressione religiosa. Egli distingue in primo luogo un linguaggio religioso proprio (se si parla di una propria o altrui esperienza) e uno improprio (se si utilizzano parole religiose per fini sociali, estetici, politici). Nell'esperienza religiosa, egli dice, giunge alla coscienza qualcosa che, sebbene si presenti come dato nelle cose del mondo e negli eventi della vita, si caratterizza come diverso da essi. L'espressione religiosa è quella che esprime tale esperienza. Essa può avere un'espressione figurativa, realizzarsi con complessi di immagini o come trasfigurazione. L'A. documenta questi diversi aspetti con efficaci esempi letterari da Dante a Rilke, e conclude che l'esperienza religiosa può essere compresa da colui che ascolta attraverso una struttura di discorso che succede a quella che determina il rapporto del numinoso col mondo. Se la razionalità cerca di ridurre il suo contenuto ad una chiarezza logico-mondana, distrugge ciò che di questa esperienza è caratteristica.

Enzo Liccaro: *La Chiesa nel pensiero di Romano Guardini.*

L'A. esamina il libro sulla chiesa di Romano Guardini, edito recentemente dalla Morcelliana e comprendente cinque conferenze pronunciate nel 1922 per la gioventù cattolica.

In esse, il Guardini, prendendo come fondamento il dogma cattolico, esamina la Chiesa come realtà che rispetta la vita divina nell'altissimo mistero

trinitario. Se ne vogliamo capire la realtà, egli dice, dobbiamo escludere l'individualismo che sottolinea il valore della persona umana e il collettivismo che sottolinea la totalità organica del corpo sociale e subordina ad esso l'individuo. La Chiesa e la persona sono entrambe originarie e nessuna delle due può essere risolta nell'altra. La Chiesa e i cristiani non sono due realtà divisibili, anche se si possono considerare ciascuno a parte; sono momenti essenzialmente correlati e dipendenti l'uno dall'altro. La stessa vita divina pulsa nell'uno e negli altri. Il singolo non è estraneo alla chiesa come la chiesa non sussiste senza i singoli; per questo, il singolo deve uscire dai suoi limiti e crescere nella totalità senza per questo abbandonare se stesso.

John Brown: *Letteratura e cattolicesimo negli Stati Uniti.*

In un interessantissimo articolo, l'A. rileva come la chiesa cattolica negli Stati Uniti abbia sempre avuto un compito missionario, trovandosi a lottare contro quella protestante e dovendo per molte generazioni difendere i suoi fedeli, poveri operai di origine europea, contro i grandi proprietari e industriali yankey. I suoi interessi sono stati perciò così intensamente rivolti a problemi sociali che essa non ha potuto esprimere notevoli opere letterarie ed ha considerato per molto tempo la letteratura come un'attività di lusso. L'A. ricorda alcuni romanzieri come Brownson, Farrel, Fitzgerald, O'Hara, Porter, Hemingway, Merton, Catter, cattolici che hanno abbandonato la fede o che l'hanno trovata dopo un travaglio, che ne hanno lasciata un'eco nostalgica nelle loro opere o ne hanno fatto il fulcro della loro ispirazione. Le migliorate condizioni economiche e sociali e l'ingresso di molti intellettuali nelle sue file consentirà ora alla Chiesa cattolica americana di uscire dalla mediocrità letteraria che le è stata spesso rimproverata.

Dibattito: *Dove va la cultura?*

Alfonso Prandi: *Operai della vigna.*

Proseguendo il dibattito: dove va la cultura?, l'A. esorta gli intellettuali cattolici a spogliarsi della loro mentalità inquisitoria e apologetica. Essi debbono essere collaboratori della Chiesa nella formazione di opinioni su fatti contingenti presso credenti e non credenti e presso lo stesso magistero.

Franco Riva: *E' forse finito il dialogo delle parti?*

L'A. deplora in questo vibrato articolo la mancanza di attività polemica e di impegno nella discussione e il monopolizzarsi della cultura.

Adriana Zarri: *Le nostre povertà.*

L'A. deplora che la cultura sia oggi più volgarizzata e divulgata che aumentata e che la cultura cattolica rifugga da quell'impegno dinamico nel quale può rafforzarsi.

Vera Passeri Pignoni

LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE

- Abd-El-Jalil: *Maria e l'Islam* - Presbyterium, Roma 1961.
- Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII - Atti del Convegno tenuto a Bologna il 27 - 28 - 29 Dicembre 1960. Edizioni 5 Lune, Roma 1961.
- Autorité et liberté - Actes de la IV ème Rencontre Internationale - 28 Août - 3 Septembre 1960, Bolzano 1961.
- Amendolagine Roberto, F. S. C.: *Il pensiero filosofico di Paolo Filiasi Carcano* - Università Gregoriana, Roma 1961.
- Barbera Carmelo: *La teologia dell'infanzia* - Presbyterium, Padova 1961.
- Berti C., Meo S., H. Toniolo: *De ratione ponderandi documenta Magisterii Ecclesiastici* - Edizioni « Marianum », Romae 1961.
- Bravetta V. E.: *Dio ci salvi dai Mongoli* - Collana Arcobaleno, Pontificio Missioni Estere, Milano 1960.
- Caturelli Alberto: *La filosofia - I* - Universidad Nacional de Cordoba (Rep. Argentina) 1961.
- Caturelli Alberto: *Breve ensayo sobre el Ser* - Universidad Nacional de Cordoba (Rep. Argentina) 1961.
- Di Domenico Giorgio: *Socialismo della dittatura e socialismo della libertà* - Istituto per il Rinnovo Economico, Roma 1959.
- Di Grazia Gennaro: *Il protestantesimo nella storia della Chiesa* - Ed. Giannini, Napoli 1958.
- Fontanarosa P. Generoso, C. P.: *Lucia Mangano, Orsolina* - Ediz. « L'Ad-dolorata », Catania, voll. 2, 1961.
- L'orientamento professionale come educazione civica* - Atti del V Congresso Nazionale Montessori - Messina 19 - 20 - 21 settembre 1959 - Edizioni « Vita dell'infanzia » - Roma 1960.
- Padovani Umberto: *Metafisica classica e pensiero moderno* - Ed. Marzorati, Milano 1961.
- Pesce Santi: *La Chiesa Cattolica perenne motivo di credibilità* - S. E. I., Torino 1960.
- Piemontese Filippo: *Filosofia ed esistenza* - S. E. I., Torino 1961.
- Prini Pietro: *Discorso e situazione* - Studium, Roma 1961.
- Senofonte: *Le opere socratiche (Memorabili - Convito - Apologia - Economico)* a cura di Renato Laurenti - Ediz. CEDAM, Padova 1961.
- Serricchio Cristanziano, G. T.: *Giordani e il liberalismo dauno nel 1820* - Quaderni di « Il Risorgimento meridionale », C. E. S. P., Napoli 1961.
- Spedalieri Fr.: *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva* - Ediz. « La Sicilia », Messina 1961.
- Tullio Giovanni: *La Chiesa e la crisi mondiale presente* - I. P. L., Milano 1960.
- Turbessi Giuseppe: *Ascetismo e monachesimo prebenedettino* - Universale Studium, Roma 1961.

Con Approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Napoli, 30 Novembre 1961
Direttore Responsabile: P. Dott. BENEDETTO D'AMORE O.P.

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - VITERBO - 30 Nov. 1961

INDICE GENERALE DELL'ANNATA

ANNO XIV — 1961

ARTICOLI

CASO S.: Rudolf Bultmann nella critica contemporanea cattolica e protestante	pag. 261
CENTI T. S., O. P.: Valore del trattato tomistico sulle passioni »	395
D'AMORE B., O. P.: Attività intellettuale e intuizione nell'esperienza religiosa	» 103
GAMBINO R.: Il monologo del dialogo	» 294
MASTROSERIO D., O. P.: Cristo sacerdote in quanto uomo	» 247
NARCISO I., O. P.: Il neotomismo	» 31
NARCISO I., O. P.: Il movimento neotomista	» 441
PALOMBA G.: Due sillogismi che sconvertirono il mondo	» 174
PASSERI PIGNONI V.: Educazione ed educazione tecnica	» 158
PETRUZZELLIS N.: Le scienze dello spirito e la filosofia come scienza rigorosa	» 5
PIAZZA E.: Il problema morale e religioso in H. Bergson	» 459
RIVERSO E.: Problematica del protestantesimo attuale: la Bibbia »	47
RIVERSO E.: Il problema della conoscenza nell'empirismo di C. D. Broad	» 411
SOLERI G.: Sulla morale del comunismo marxista	» 213
VACCA F.: Autorità e libertà nella scuola nuova	» 321
VERDE F., O. P.: La natura del male secondo S. Tommaso d'Aq. »	120
VOERZIO M., O. P.: Tracce cristiane nella morale coranica	» 278

NOTE CRITICHE

BRUNELLO B.: Il pensiero di Giuseppe Mazzini nella critica di P. Carabellese	pag. 340
D'AMORE B., O. P.: « Filosofia ed esperienza religiosa » al XIV Convegno dei Filosofi Cristiani a Gallarate	» 63

D'AMORE B., O. P.: « L'unificazione europea » al V Convegno Internazionale di Bolzano	pag. 479
GAMBINO R.: Il garantismo del Mably come prima costituzione teorica dello Stato parlamentare	» 503
LUCANO A.: Arte e morale	» 190
MONDIN B.: Un tentativo di sintesi tra filosofia classica e filosofia esistenzialista	» 345
PASSERI PIGNONI V.: Il VI Convegno Nazionale degli Scrittori Cattolici	» 353
PASSERI PIGNONI V.: Studi sul pensiero americano	» 508
PEROTTO A., O. P.: Illuminismo e Cristianesimo	» 82
VELA R., O. P.: La funzione purificatrice dell'arte secondo Plotino	» 182

RECENSIONI

AGNELLI A.: John Austin - Alle origini del positivismo giuridico (A. Perotto O. P.)	pag. 92
ALLARA M.: Le nozioni fondamentali del diritto civile, (A. Perotto O. P.)	» 94
ARISTOTELE: Etica Nicomachea (A. Perotto O. P.)	» 96
ARRIGHI G., O. P.: Cristo tra i lontani (R. Pizzorni O. P.)	» 374
BOBBIO N.: Teoria dell'ordinamento giuridico (A. Perotto O. P.)	» 94
BOGLIOLO L.: La filosofia antica (A. Perotto O. P.)	» 204
CALCARA A.: Discorsi di letteratura e d'arte (G. Andrisani)	» 371
CAPIZZANO VERRI B.: Aniello Calcarà drammaturgo (V. Passeri Pignoni)	» 371
CARLYLE R.A.: Il pensiero politico medievale (A. Perotto O. P.)	» 91
CICINATO D.: Verso il trascendimento (V. Passeri Pignoni)	» 369
COLLINS J.: Studi sulla filosofia moderna (A. Perotto O. P.)	» 204
DE LAGARDE G.: La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge (A. Perotto O. P.)	» 98
DELLA ROCCA F.: Itinerari sturziani (R. Gambino)	» 535
DEN BORN H.V.: Dizionario Biblico (A. Perotto O. P.)	» 363
DEREGBUS A.: Il razionalismo di Morris R. Cohen nella filosofia americana d'oggi (A. Perotto O. P.)	» 205
DI NAPOLI G.: Storia della Filosofia per i Licei (R. Pizzorni O. P.)	» 198
FANFANI A.: Storia del lavoro in Italia (A. Perotto O. P.)	» 92
GARIN E.: La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti (Felice Maria Verde O. P.)	» 514
GILBY T.: Principality and polity (A. Perotto O. P.)	» 90
GILSON E.: La città di Dio e i suoi problemi (V. Passeri Pignoni)	» 371
GUARDINI R.: L'esistenza e la fede, Dio e i suoi problemi (V. Passeri Pignoni)	» 366
GUI A.: Il pensamiento filosofico de Fray Luis de Leon (E. Rivero)	» 365
I fondamenti del giudizio estetico (V. Passeri Pignoni)	» 201
Il dolore e la gioia - L'odio e l'amore - La speranza e la disperazione (V. Passeri Pignoni)	» 525

Jacques Maritain (V. Passeri Pignoni)	pag. 524
LEFEBURE G.: Napoleone (A. Perotto O. P.)	» 88
LEMAITRE H.: Les fascime dans l'histoire (A. Perotto O. P.)	» 96
MACALI L.: Elementi di Teologia Morale per laici - Vol. II: Virtù cristiane individuali: P.I.: Rapporto cristiano con Dio - P. II: Rapporto cristiano con se stessi (R. Pizzorni)	» 375
MAC LEE A.: La sociologia delle comunicazioni (A. Perotto O. P.)	» 87
MARACCINO C.: Il pensiero politico del Medioevo Cristiano e l'Europa (R. Pizzorni O. P.)	» 199
MARIANI B.: I Vangeli nella critica moderna (A. Perotto O. P.)	» 362
MEYER F.: L'ontologie de Miguel Unamuno (V. Passeri Pignoni)	» 516
NAVA N.: La crisi del diritto e l'etica della responsabilità (A. Perotto O. P.)	» 89
PADOVANI U.: Filosofia e morale (E. Rivero)	» 377
Profili di scrittori - (inchieste teologiche) - I ^a Serie (V. Passeri Pignoni)	» 330
RIVERO E.: Dalla magia alla scienza (Tarcisio O. P.)	» 358
SCARPELLI U.: Esistenzialismo e marxismo (A. Perotto O. P.)	» 95
STEINMANN S.: Pour au contre Danilo Dolci (A. Perotto O. P.)	» 86
Storia della Filosofia. A cura di Cornelio Fabro (R. Pizzorni O. P.)	» 198
TERZI C.: Pascal educatore (B. Brunello)	» 195
TESTA A.: Filosofia dell'Arte (V. Passeri Pignoni)	» 200
TROZKI L.: Diario d'esilio (A. Perotto O. P.)	» 87
UTZ A.: Ethique sociale. Tome I: Les principes de la doctrine sociale (A. Perotto O. P.)	» 90
VALIANI L.: Questioni di Storia del Socialismo (A. Perotto O. P.)	» 86
VOLPE G.: Il Medioevo (A. Perotto O. P.)	» 97
WEI H.: Breve storia dei rapporti cino-sovietici (A. Perotto O. P.)	» 96
WINSNES A. H.: Jacques Maritain (V. Passeri Pignoni)	» 521
ZOFFOLI E.: Problema e mistero del male - Lineamenti di un itinerario della speranza (F. Verde O. P.)	» 359

RIVISTA DELLE RIVISTE

ESTUDIOS FILOSOFICOS - 1960 (V. Passeri Pignoni)	Pag. 382
HUMANITAS - 1960 (V. Passeri Pignoni)	» 386
HUMANITAS - 1960 (V. Passeri Pignoni)	» 546
PENSAMIENTO - 1960 (V. Passeri Pignoni)	» 543
REVISTA DE FILOSOFIA - 1960 (V. Passeri Pignoni)	» 379
REVUE DE THEOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE - 1960 (I. Camporeale O. P.)	» 536
SALESIANUM - 1960 (V. Passeri Pignoni)	» 390
SAPIENTIA - 1960 (V. Passeri Pignoni)	» 313

BANCO AMBROSIANO

Società per Azioni

Fondata nel 1896

Sede Sociale e Direzione Centrale in MILANO

CAPITALE INTERAMENTE VERSATO L. 3.000.000.000

RISERVA ORDINARIA L. 3.200.000.000

BOLOGNA - GENOVA - MILANO - ROMA - TORINO - VENEZIA

ABBIATEGRASSO - ALESSANDRIA - BERGAMO - BESANA - CASTEGGIO - COMO
CONCOREZZO - ERBA - FINO MORNASCO - LECCO - LUINO - MARGHERA
MONZA - PAVIA - PIACENZA - SEREGNO - SEVESO - VARESE - VIGEVANO

BANCA AGENTE DELLA BANCA D'ITALIA PER IL COMMERCIO DEI CAMBI
E AUTORIZZATA A COMPIERE LE OPERAZIONI SU TITOLI DI DEBITO PUBBLICO

Ogni operazione di Banca, Cambio, Merci, Borsa e di Credito Agrario d'Esercizio
Rilascio benestare per l'Importazione e l'Esportazione

PRATICHE FINANZIAMENTO

Quale Banca partecipante all'Ente Finanziario Interbancario (EFIBANCA)
e al Mediocredito Regionale Lombardo

ISTITUTO PER LO SVILUPPO ECONOMICO DELL' ITALIA MERIDIONALE

ISVEIMER

**ENTE DI DIRITTO PUBBLICO CON SEDE IN NAPOLI PER IL CREDITO
INDUSTRIALE A MEDIO TERMINE**

FINANZIAMENTI

per impianti industriali nel Mezzogiorno Continentale con durata
massima di 15 anni, dei quali 5 di preammortamento al tasso
netto del 3% - Legge 30 luglio 1959 - n. 623.

Per informazioni rivolgersi al Servizio Sviluppo dell'ISVEIMER
Via S. Giacomo, 19 - Napoli - Telefono 325.475.

Sapienza

Rivista di Filosofia e di Teologia



Gennaio - Febbraio

Anno 14°

1961

Num. 1

Gruppo IV - Periodico bimestrale - Spedizione in abbonamento postale.

Roma = Via Torino n. 153

S A P I E N Z A

RIVISTA DI FILOSOFIA E DI TEOLOGIA

DIRETTA DAI DOMENICANI D'ITALIA

ANNO XIV

1961

NUMERO 1

SOMMARIO

ARTICOLI

- PETRUSCELLIS N.: *Le scienze dello spirito e la filosofia come scienza rigorosa* pag. 5
NARCISO I., O. P.: *Il neotomismo* » 31
RIVERO E.: *Problematica del protestantesimo attuale: la Bibbia* » 47

NOTE CRITICHE

- D'AMORE B., O. P.: « *Filosofia ed esperienza religiosa* » al XIV Convegno dei filosofi cristiani a Gallarate . . . pag. 63
PEROTTO A., O. P.: *Illuminismo e Cristianesimo* . . . » 82

RECENSIONI

Bollettino di Filosofia sociale a cura di A. PEROTTO O. P.:

L. VALIANI: *Questioni di Storia del Socialismo*, p. 86;
J. STEINMANN: *Pour ou contre Danilo Dolci*, p. 86;
L. TROZKIJ: *Diario d'esilio*, p. 87; A. MCLEE: *La sociologia delle comunicazioni*, p. 87; G. LEFEBVRE: *Napoleone*, p. 88; N. NAVA: *La crisi del diritto e l'etica della responsabilità*, p. 89; T. GILBY: *Principality and polity*, p. 90; A. UTZ: *Ethique sociale. Tome I: Les principes de la doctrine sociale*, p. 90; R. A. CARLYLE: *Il pensiero politico medievale*, p. 91; A. AGNELLI: *John Austin - Alle origini del positivismo giuridico*, p. 92; A. FANFANI: *Storia del lavoro in Italia*, p. 92; N. BOBBIO: *Teoria dell'ordinamento giuridico*, p. 94; M. ALLARA: *Le nozioni fondamentali del diritto civile*, p. 94; U. SCARPELLI: *Esistenzialismo e marxismo*, p. 95; H. LEMAITRE: *Les fascisme dans l'histoire*, p. 96; H. WEI: *Breve storia dei rapporti cino-sovietici*, p. 96; G. VOLPE: *Il Medio Evo*, p. 97; ARISTOTELE: *Etica Nicomachea*, p. 98; G. DE LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen age*, p. 98.

S A P I E N Z A

AMMINISTRAZIONE: Via Torino 153 - Roma - Tel. 474.711

DIREZIONE: S. Domenico Maggiore - Napoli - Tel. 320.553

ABBONAMENTO PER IL 1961

Italia : Ordinario L. 1500 - Sostenitore L. 2000

Esteri: Ordinario L. 2000

C/C. Postale 1/16343 intestato a:

Rivista « Sapienza » - Via Torino, 153 - Roma

Inviare articoli, corrispondenza, libri da recensire,
riviste in cambio, abbonamenti al seguente indirizzo:

Redazione « Sapienza » - S. Domenico Maggiore - Napoli

RIVISTE DOMENICANE

RIVISTA DI ASCETICA E MISTICA. « Vita Cristiana » - Bimestrale - L.E.F. Via Ricasoli, 105 r - Firenze - C.C.P. 5-11965 - L. 1.200.

SACRA DOCTRINA - Quaderni quadrimestrali su tema unico annuale - Piazza S. Domenico, 13 - Bologna - C. C. P. 8-10610 - L. 1.500.

TEMI DI PREDICAZIONE - 5. Quaderni bimestrali monografici di schemi e uno di studi - S. Domenico Maggiore - Napoli - C.C.P. 6.-20947 - L. 1.500.

VITA SOCIALE - Bimestrale - Piazza S. Maria Novella, 18 - Firenze - C.C.P. 5-14199 - L. 1.300.

MEMORIE DOMENICANE - Trimestrale - Convento di S. Maria Novella - Firenze - C.C.P. 5-594 - L. 1.000.

Sapienza

v.14
1961

v.14
1961

56008

THREE DAY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY

BERKELEY, CA 94709

GTU Library



3 2400 00291 8419

